Logik und Metaphysik

oder

Wissenschaftslehre.

Logik und Metaphysik

oder

Wissenschaftslehre.

Lehrbuch

für

akademische Vorlesungen

von

Dr. Kuno Fischer,
Docent der Philosophie an der Universität zu Heidelberg.

Stuttgart.
C. P. Scheitlin's Verlagshandlung.
1852.

Druck von Blum und Vogel in Stuttgart.

Vorrede.

Bei der Herausgabe dieses Lehrbuches habe ich einen doppelten Zweck verfolgt, indem ich meinen Vorlesungen über Logik einen didaktischen Grundriß verschaffen und zugleich außerhalb des Katheders den Standpunkt literarisch darstellen wollte, den ich in diesem Gebiete der philosophischen Untersuchung einnehme. Wo ich die Collision dieser beiden Zwecke nicht habe vermeiden können, da bin ich dem ersten gefolgt, der mir der nächste war, und ich habe deßhalb keinen Punkt in dem Gange der wissenschaftlichen Entwicklung weiter ausgedehnt, als es der didaktische Charakter meiner Schrift erlaubte.

Zunächst war es meinen Zuhörern und mir ein gemeinsames Bedürfniß, die Diktate zu beseitigen,

welche den freien Vortrag hemmen und verkürzen, die aber bei einer systematischen Vorlesung, welche in strengem Zusammenhange fortschreitet und besser gehört, als nachgeschrieben wird, eine didaktische Nothwendigkeit bilden, die sich nur vermeiden läßt, wenn man das Diktat in ein Lehrbuch verwandelt. Ich habe diese Umbildung vorgenommen und den Diktaten, welche bis jetzt meine Vorlesungen über Logik begleitet, den erweiterten Umfang und die methodische Gestalt eines Lehrbuches gegeben. Dadurch gewinne ich für meinen Vortrag die freie Bewegung der mündlichen Rede, die nicht mehr gehindert und gleichsam gedämmt wird durch die lästige Intervention schriftlicher Mittheilung. Diese Freiheit des mündlichen Vortrags, die ich für ein nothwendiges und eigenthümliches Attribut des akademischen Unterrichts halte, soll durch das Lehrbuch ermöglicht, aber nicht verkümmert werden.

Ich werde meine Vorlesungen nach dem Lehrbuche richten, aber diese Richtschnur soll keine Fessel werden, welche den Vortrag bindet und ihm keine andere Bewegung erlaubt, als die vorgeschriebene. Das Verhältniß beider soll die Vorlesung nicht herabsetzen zu einem mündlichen Commentare des im Lehrbuche enthaltenen Textes, sondern es soll zwi-

schen beiden eine freie Relation stattfinden, die ich verfolgen werde, ohne sie ausdrücklich hervorzuheben; ich werde mein Lehrbuch im Gange der Vorlesungen stets im Auge behalten, aber ich werde es nur selten im Munde führen, denn ich will den Zwang und zwar in jedem Sinne vermeiden.

Diese Selbständigkeit, welche ich auf der einen Seite dem Vortrage wahren werde, wünsche ich auf der andern dem Lehrbuche; es soll so verfaßt seyn, daß es von der didaktischen Interpretation unabhängig auftreten und selbst den Standpunkt, welchen es einnimmt, verantworten kann. Ich glaube diesen Standpunkt in seinem Grunde und in seinem Charakter so deutlich dargelegt zu haben, daß er vor dem gewöhnlichen Mißverständniß geschützt ist, und ich darf eher fürchten, daß Manchen meine Ausdrücke zu sicher, als zu schwankend erscheinen werden.

Ich weiß sehr wohl, mit welchen Gegnern dieses Buch kämpft. Wenn sie es ansehen, so werden die Einen den Namen, die Andern den Standpunkt angreifen, und weil das Buch selbst sich auf sein Thema beschränken mußte und nicht ausschweifen durfte in die Weitläufigkeiten der Defensive und Polemik, so benutze ich diese Gelegenheit zu einer kurzen Auseinandersetzung.

Mit den Gegnern, welche den Namen des Buches nicht leiden mögen, habe ich wenig zu reden; sie werden das Buch weglegen, sobald sie den Titel gelesen, denn dieser allein ist es, der sie aufbringt. Viele Stimmen erheben sich heutzutage unisono gegen Logik und Metaphysik als solche; sie reden laut und heftig dagegen und es ist wunderbar, wie diese Vielen selbst in dem Wortlaut ihrer Reden übereinstimmen, denn sie sagen und wiederholen immer genau dasselbe, so daß man bald darauf kommt, alle diese Gegner von ein und derselben Quelle abzuleiten und nicht weiter ihre Zahl zu beachten, denn sie sind nichts, als die getreuen und zahlreichen Abdrücke eines und desselben Vorbildes. Darum tragen auch die Scheine, die sie gegen unsere Wissenschaft in Umlauf gebracht haben, dieselben rhetorischen Figuren: „die Logik sey ein abstraktes Gedankenwesen, welches die menschliche Natur, nämlich die frische, unmittelbare Sinnlichkeit verkümmere; die Metaphysik sey ein supranaturales Ungethüm, welches die Menschen verführe und von dem Urquell ihrer Natur, nämlich der frischen, unmittelbaren Sinnlichkeit abziehe; endlich die Einheit von Logik und Metaphysik sey der Beschluß von jener Selbstentfremdung des Menschen, die mit der Religion be-

ginnt, indem sie das Denken von der Natur abtrenne und in schwierigen Begriffen herumführe: auf diesem Wege aber müsse offenbar das menschliche Denken eine unnatürliche, also unsinnliche und darum nothwendig unsinnige Bewegung beschreiben." —

Derjenige, von dem wir in dem gegenwärtigen Zeitalter zuerst diese Reden gegen die Logik und die Philosophie als solche gehört haben, und dessen Stempel die Aloger unserer Tage ausgeben, war ein selbständiger Charakter, den eine bewußte und leidenschaftliche Begeisterung für die naturgemäße Wahrheit gegen alle unwahren und naturwidrigen Abstraktionen empörte und der diese Empörung offen aussprach, nachdem er sich als einen gelehrten Kenner der philosophischen Literatur und als ein eminentes Talent unter den philosophischen Schriftstellern bewiesen hatte. Aber die selbständigen Leidenschaften der Menschen sind zugleich deren Schicksale und der pathologische Gang eines Charakters — in welchem Gebiete sich derselbe auch bewege — verachtet zuletzt das logische Maaß, denn er zügelt sich nicht durch die nüchterne Prüfung, sondern eilt ungestüm fort, bis er die äußerste Grenze erreicht hat. Das ist Feuer-

bachs Fall. Die Begeisterung für die begriffene Natur ist zum Dogma der blosen Natur geworden; der Kampf gegen die unwahren Begriffe hat sich bis zur Feindschaft gegen alle Begriffe erhitzt und unter dem verdächtigen Namen „Abstraktion" sind auch die nothwendigen und naturgemäßen Gedanken geächtet worden. In dieser Feindschaft gegen das Denken als solches, das sich in Begriffen und Principien bewegt, ist Feuerbach ein tragischer Anachronismus: ein Jahrhundert früher wäre dieser Mann der Apostel des Naturalismus, der deutsche Rousseau geworden; als ein Sohn dieses Jahrhunderts, das seine philosophische Entwicklung von Kant und Fichte datirt, wurde er nur ein Apostat der Philosophie. Wir hören es täglich, wie sich die Materialisten und ihre Gegenfüßler Glück wünschen zu Feuerbach, weil er der Philosophie ein consequentes Ende gemacht und ihnen einen schwierigen Stein des Anstoßes aus dem Wege geräumt habe. Wir gönnen Beiden den Seelenfrieden, den sie aus dieser Ueberzeugung schöpfen und werden die unsrige behalten, nachdem wir sie reiflich erwogen: indem Feuerbach die Philosophie verneint, endet nicht die Philosophie, sondern ein Philosoph; denn Jedermann wird uns ein-

räumen, daß eine Tragödie nicht endet mit dem Untergange der Menschheit, sondern mit dem ihres Helden.

In Feuerbach hat sich gegen die Logik und ihre Begriffe eine ungestüme Gemüthsbewegung Luft gemacht, die wir uns aus psychologischen Gründen erklären und die nach ihrem pathologischen Charakter mit dem Objekte, welches sie bekämpfte, nicht kritisch, sondern nur dogmatisch umgehen konnte. Aber in den Vielen, welche Feuerbachs Worte ausbeuten und ihre Verachtung der Philosophie öffentlich zur Schau tragen, entdecken wir nicht gerüstete Charaktere, sondern gewöhnliche Aloger, die in schülerhafter Abhängigkeit nicht wissen, was sie sagen und indem sie nachahmen wollen, was sich nicht nachahmen läßt — die eigenthümlichen Aeußerungen einer bedeutenden Individualität — nichts hervorbringen, als einen seltsamen und lächerlichen Widerspruch.

Damit verlasse ich den Alogismus und komme zu den wissenschaftlichen Gegnern, welche dem Standpunkt zuwider sind, auf welchem ich die Logik dargestellt habe. Ich bitte diese, meine Gründe anhören und prüfen zu wollen, aus denen der Standpunkt selbst folgt; denn es ist lediglich der Begriff und die

Auffassung von dem Probleme der Logik, die mich in Verbindung setzen mit den Principien eines vorhandenen Systems und welche mir dieses System selbst in einem anderen Lichte zeigen, als es sonst wohl gewöhnlich gesehen wird. Dabei kommt mir nicht in den Sinn, eine Originalität vorzugeben, die ich weder besitze noch suche, und ich habe überall selbst den Schein davon geflissentlich vermieden. Aber ich möchte nicht gern als ein Solcher angesehen werden, den der Zufall zum Anhänger eines philosophischen Systems gemacht hat. Es ist mir möglich, in wenig Sätzen den Standpunkt zu bezeichnen, zu dem mich die eigene und sorgfältige Prüfung geführt hat. Das Problem der Logik, in der ich die Wissenschaft der Begriffe erblicke, identificire oder verbinde ich wenigstens ganz genau mit dem Problem der Erkenntniß. Das Problem der Erkenntniß kann in Wahrheit nur erblickt werden auf dem transcendentalen Standpunkt, welchen die Philosophie in Kant zum ersten Male ernstlich eingenommen hat und den sie niemals wieder verlassen darf. Darum suche ich die Lösung des logischen Problems nur innerhalb der transcendentalen Philosophie, die mit kritischer Einsicht

die bewußte Wirklichkeit zum Objekte ihrer Untersuchungen macht.

Es mag seyn, daß die Philosophie von Kant und Fichte historisch von Vielen gekannt und vielleicht genau gekannt ist, allein die eigentlichen Begriffe dieser Philosophie — davon überzeugen mich zur Genüge die philosophischen Erscheinungen des Tages — sind noch sehr wenig eingelebt in das denkende Bewußtseyn unserer Zeit, und die Neigung zum Dogmatismus ist heute mindestens eben so groß, als in dem Zeitalter vor Kant. Man redet wieder von philosophischen Systemen, als ob sie auf gut Glück gemacht oder gefunden werden könnten, als ob sie nichts wären, als erklärende Hypothesen, die mit dem Augenblicke kommen und gehen; man spielt wieder mit dem Denken, als ob es weder ein festes Problem, noch eine Richtschnur gäbe, die es regelt: wie wäre das möglich, wenn man von den kantischen Problemen wirklich einen lebendigen Begriff hätte? Aber man nimmt die kantisch-fichte'sche Philosophie, als ob sie dogmatisch wäre, wie die früheren Systeme, und so kommt es, daß man sich dem zügellosesten Dogmatismus überläßt, der jemals ein Zeitalter verwirrt hat. Ein sogenanntes System nach dem andern steigt auf in die Luft,

wo es zerfließt wie die Seifenblase, der es gleich ist, und es fehlt auch nicht an Solchen, welche heute bereits die Zettel drucken lassen, daß sie morgen ein lustiges Schauspiel der Art aufführen werden, an dem nichts reell ist, als der Hauch, der es wegweht.

Die Transcendentalphilosophie gibt allem Philosophiren den unveräußerlichen Gesichtspunkt. Von hier aus mache ich mir das Ziel klar, auf welches die Philosophie gerichtet seyn muß. Die Erkenntniß kann nur erklärt werden, wenn ich sie betrachte: darum ergreife ich den transcendentalen Gesichtspunkt. Die Erkenntniß der objektiven Welt ist nur möglich, wenn ein und dasselbe Wesen in der Natur wirkt und im Geiste denkt, oder, was dasselbe heißt, wenn Geist und Natur in ihrem Grunde identisch sind. So ergibt sich mir das einfache und wohlbegründete Resultat: das Erkenntnißproblem und mit ihm das logische ist nur innerhalb der Transcendentalphilosophie und nur durch die Identitätsphilosophie zu lösen.

In folgenden Sätzen begründe ich meinen Standpunkt und begreife darin zugleich die Principien der Philosophie seit Kant: Es gibt keine Erkenntniß

ohne Kategorien oder Begriffe, welche sie bilden (Kant). Es gibt keine Kategorien ohne ein Selbstbewußtseyn, welches sie producirt. Es gibt kein (productives) Selbstbewußtseyn, wenn es nicht absolut ist (Fichte). Das Selbstbewußtseyn ist nicht absolut, wenn nicht Geist und Natur identisch sind (Schelling). Diese Identität (die Vernunft) kann nicht gewußt werden, wenn nicht die selbstbewußte Vernunft, d. h. der Geist, das einmüthige Weltprincip bildet (Hegel).

In Hegel erblicke ich den Philosophen, der den Begriff der Identität im transcendentalen Geiste gefaßt und systematisch ausgebildet hat. Deßhalb und nur deßhalb mache ich mit den Principien dieses Philosophen gemeinschaftliche Sache, nachdem ich das gesammte System unter den kritischen Gesichtspunkt oder unter die Controle Kant's gestellt habe. Ich streite nicht um eine Interpretation der hegel'schen Philosophie, denn sie gilt mir nicht als ein Kanon; ich weiß, daß dieses System sehr leicht als Dogmatismus angesehen und deßhalb dogmatisch verstanden werden kann: sonst hätten niemals Spinozisten und Mate-

rialisten daraus hervorgehen können; aber daß Hegel selbst sich die Aufgabe gesetzt hat, die Identitätsphilosophie im fichte'schen Geiste zu begründen oder zur **Wissenschaftslehre** zu erheben, das bekunden jedem Unterrichteten seine Schriften, namentlich die ersten, und seine Methode. Wie weit Hegel diesem Principe gefolgt ist und wo er ihm untreu geworden, ist hier nicht der Ort, zu entscheiden.

Die kritische Identitätsphilosophie ist der Standpunkt, von dem aus ich das Problem der Logik begriffen habe.

Heidelberg im Mai 1852.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

I. Propädeutik. (S. 1—50.)

Erster Abschnitt. Das Problem der Logik. (S. 3—8.)

Zweiter Abschnitt. Die Geschichte der Logik. (S. 8—35.)

Dritter Abschnitt. Die Methode der Logik. (S. 35—50.)

I.

Propädeutik.

Seite

Probeschnitt

Erster Abschnitt.

Das Problem der Logik.

§. 1.

Einleitende Erklärung.

Die Logik als Metaphysik oder Wissenschaftslehre überschreitet die Grenzen ihres herkömmlichen Gebietes. In dieses gewohnte Gebiet gehören nur die Formen des Denkens, und die gewöhnliche Logik betrachtet von der Erkenntniß blos die formale Seite, das heißt die von jedem realen Inhalt entblößten Schemata der Begriffe, Urtheile und Schlüsse: sie ist daher eine Kenntniß der Formen, aber nicht eine Wissenschaft der Principien. Diese formale Logik unterscheidet sich also von der Metaphysik, welche als Wissenschaft der Principien auftritt, und sie kann zu der Philosophie selbst, welche die Metaphysik als System ausbildet, eine nur propädeutische Stellung einnehmen. Dagegen die Logik, welche mit der Metaphysik dieselbe Sphäre beschreibt, erklärt sich für die Wissenschaft der Principien, sie bildet die Grundlage, nicht die Vorhalle der Philosophie, sie ist die Bildnerin des wissenschaftlichen Systems und also

die Wissenschaftslehre selbst, nicht bloß eine Vorschule für die Wissenschaft.

§. 2.

Die Aufgabe der Logik.

Also die Logik erklärt sich für eine exakte Wissenschaft, sie rechtfertigt diese Erklärung, indem sie ihre Aufgabe in dem Gebiete der exakten Forschung entdeckt. Dieses Gebiet ist die Wirklichkeit: sie ist das Reich, in welches sich sämmtliche Wissenschaften theilen. Die Logik nimmt in diesem Reiche den Platz ein, welchen die übrigen Wissenschaften leer lassen, und sie befördert die scientifische Kultur in derjenigen Sphäre der Wirklichkeit, welche die übrigen Wissenschaften vernachlässigen. Diese nämlich — jede in ihrem speciellen Gebiete — können die Objekte der Wirklichkeit nur erklären, indem sie dieselben durch Begriffe darstellen und verknüpfen, aber diese Begriffe selbst können sie innerhalb ihrer speciellen Sphäre nicht erklären. Diese Begriffe, welche nicht in einer sinnlichen Anschauung aufgehen und deßhalb nicht mit einer einzelnen Erscheinung identificirt werden können, wie z. B. Seyn, Daseyn, Größe, Ding, Kraft, Ursache u. s. f. sind Phänomene, welche den begrenzten Horizont der besonderen Wissenschaften übersteigen. Indessen leuchtet ein, daß die Wissenschaft selbst in diesen Begriffen und nur in ihnen ihre beständigen Organe findet. Also gehören diese Begriffe mit demselben Rechte zum Reiche der Wirklichkeit als die exakten Wissenschaften selbst: sie bilden das Reich der bewußten Wirklichkeit.

Daraus folgt, daß eine Wissenschaft der Begriffe absolut nothwendig ist, denn ohne diese ist weder die Wirklichkeit vollständig erklärt, noch die Wissenschaft wirklich begründet. Die Wirklichkeit ist nicht vollständig erklärt, weil die bewußte Wirklichkeit (nämlich die Begriffe) nicht erklärt ist; die Wissenschaft ist nicht wirklich begründet, weil ihre Grundlage (nämlich die Begriffe) nicht begründet ist. Sie ist nicht begründet, denn sie ist nicht erkannt. Die Begriffe werden erkannt in der Logik.

Zusatz. Die Logik ist die Wissenschaft der Begriffe. Die Wissenschaft der Begriffe ist die Erkenntniß der gesammten Wirklichkeit. Also ist die Logik die Erkenntniß der gesammten Wirklichkeit oder Metaphysik.

Die Wissenschaft der Begriffe ist die Erkenntniß der bewußten Wirklichkeit, d. h. der Wissenschaft. Also ist die Logik die wissenschaftliche Begründerin der Wissenschaften oder Wissenschaftslehre.

§. 3.

Die reinen Begriffe.

Die Erkenntniß der Wirklichkeit bewirkt sich durch Begriffe und die bewußte Wirklichkeit entfaltet sich in einer Welt von Begriffen, wie sich die natürliche Wirklichkeit in einer Welt von sinnlichen Dingen entfaltet. Diese Begriffswelt offenbart sich psychologisch in der Sprache: daher entsteht die Wissenschaft der Begriffe oder die Logik aus der wissenschaftlichen Beobachtung der Sprache. Die Logik entspringt aus der Grammatik, und beide hängen psychologisch genau zusammen (s. Geschichte der Logik).

In der Begriffswelt, welche wir in der Sprache vor-

finden, unterscheiden sich die reinen Begriffe von den empirischen.

Unter empirischen Begriffen verstehen wir solche, welche eine besondere Sphäre der Wirklichkeit darstellen, also sich verdeutlichen oder demonstriren lassen durch eine sinnliche Anschauung, weil sie ein bestimmtes Objekt vorstellen.

Unter reinen Begriffen verstehen wir diejenigen, welche die Gesammtsphäre der Wirklichkeit beschreiben und also nicht durch ein sinnliches Objekt anschaulich gemacht werden können (z. B. Seyn, Wesen u. s. f.).

Die reinen Begriffe sind die eigentlichen Begriffe, weil durch sie begriffen, d. h. verknüpft wird, während die empirischen Begriffe im Grunde nichts begreifen, sondern nur vorstellen.

Die Begriffe, welche im eigentlichen Sinne des Wortes begreifen, heißen rein, weil sie nicht vermöge der sinnlichen Wahrnehmung dargestellt werden können (Kant). Sie sind Weltbegriffe oder schlechthin allgemeine, weil sie die Gesammtsphäre der Wirklichkeit beschreiben. Darum bilden sie die Prädikate der gesammten Wirklichkeit, d. h. die universellen oder absoluten Prädikate und heißen als solche Kategorien (Aristoteles. Hegel).

Die Logik ist die Wissenschaft der Kategorien.

Zusatz 1. Die gewöhnliche Logik kennt zwischen reinen und empirischen Begriffen, zwischen Kategorien und Vorstellungen nur einen quantitativen Unterschied. Die Begriffe sind für sie nur Vorstellungen von größerem

oder geringerem Umfange. Darum kann die formale Logik nicht begreifen, wie die reinen Begriffe die empirischen verknüpfen können; sie erkennt weder den Geist der Sprache noch den Geist der Begriffe, indem sie die äußere Form derselben, das blose Schema festhält. Sie ist die Wissenschaft der leeren, geistlosen Begriffe.

Zusatz 2. Die gewöhnliche Grammatik unterscheidet die reinen Begriffe als „Formwörter" von den empirischen als „Begriffswörtern." Dieser Unterschied ist weder grammatisch noch logisch, denn die grammatische Form besteht nicht in Wörtern, sondern in Flexionen (πτώσεις) und der logische Zusammenhang der Vorstellungen besteht in Begriffen, nicht in leeren Formen.

Zusatz 3. In der Bildung der reinen Begriffe (grammatische Formwörter, z. B. Fürwörter, Präpositionen) begegnen sich Philosophie und Sprache: die Sprache ermöglicht und unterstützt die Philosophie; diese vermehrt und entwickelt die Sprache, sie bildet neue Begriffe, weil sie tiefer, als das sprachliche Bewußtseyn, welches sie vorfindet, eindringt in den Zusammenhang der Dinge. Daher schafft sie neue Sprachformen und erzeugt aus innerem Bedürfniß eine Terminologie. Diese Terminologie ist zugleich eine philosophische Nothwendigkeit und ein sprachlicher Fortschritt.

§. 4.

Die Wissenschaft der Kategorien.

Die Aufgabe der Logik besteht in der Wissenschaft der Kategorien. Wissen heißt begreifen und begreifen heißt die Erscheinungen verknüpfen oder deren Zusammenhang darstellen.

Also wird die Ordnung oder der Zusammen-

hang der Kategorien das wesentliche und zugleich eigenthümliche Thema der Logik bilden, und da nur vermöge der Kategorien überhaupt begriffen oder gewußt werden kann (s. vor. §.), so folgt, daß die Gesetzgebung der Begriffe aus diesen selbst geschöpft und deren Ordnung nicht von außen eingeführt, sondern entdeckt werden muß, als ein Gesetz, das ihnen inwohnt.

Die Aufgabe der Logik richtet sich daher auf das Gesetz in den Kategorien, wie jede Wissenschaft auf das Gesetz ihrer bestimmten Objekte geht, und das logische Problem ist gelöst, wenn in Wahrheit das System der Kategorien entdeckt ist.

Zweiter Abschnitt.

Die Geschichte der Logik.

§. 5.

Der Ursprung der Logik.

Der geschichtliche Ursprung der Logik fällt nicht mit dem geschichtlichen Anfange der Philosophie zusammen; denn die Philosophie betrachtet zuerst nur die Außenwelt oder die natürliche Wirklichkeit und sie entwickelt während ihrer ersten Periode in einer Stufenreihe von

Systemen nur das Erklärungsprincip der Natur. Auf diesem Gesichtspunkt erscheinen daher dem philosophischen Bewußtseyn blos die Dinge, aber noch nicht die Begriffe der Dinge; nur die natürliche, noch nicht die bewußte Wirklichkeit. Darum kann innerhalb dieser naturalistischen Entwicklungsperiode der Philosophie der logische Gesichtspunkt nicht entdeckt werden, denn dieser entsteht erst mit der Betrachtung der bewußten Wirklichkeit.

§. 6.

Die vorsokratische Philosophie.

Die gesammte vorsokratische Philosophie ist in allen ihren Entwicklungsstufen naturalistisch, denn das Princip, welches sie in den Systemen der ionischen Physiologen, Pythagoräer, Eleaten, — Heraklit, Empedokles, Atomisten, Anaxagoras, ausbildet, will nur die natürliche Ordnung der Dinge erklären. Unter der dogmatischen Voraussetzung, daß Gleiches durch Gleiches erkannt werde, richtet sich diese Philosophie in den Einen auf die Principien des natürlichen Seyns, in den Andern auf die des natürlichen Werdens und erreicht auf diesem Wege nur die Elemente (ἀρχαί, ϛοιχεῖα) der Dinge, aber nicht die Elemente der Erkenntniß oder die Kategorien. Dieses philosophische Zeitalter ist in seiner Weltanschauung dem orientalischen Geiste verwandt und, in die Betrachtung der Außenwelt versenkt, entspricht ihm am meisten die dichterisch-epische Darstellung. —

Zusatz. Die Auflösung der vorsokratischen Philosophie

geschieht in der Sophistik. Weil aus den Principien des dogmatischen Naturalismus die Erkenntniß überhaupt nicht begriffen werden kann, so ist die nothwendige und nächste Folge, daß die Erkenntniß verneint und die kategorische Geltung der Begriffe aufgehoben wird. Es gibt überhaupt Nichts Substantielles und als das Maaß der Dinge bleibt nur das menschliche Individuum in seiner natürlichen Vereinzelung übrig (Protagoras).

Das bewegliche Princip der Sophistik, welche mit der Substanz in den Objekten auch die Erkenntniß in den Subjekten aufhebt, ist das individuelle Bewußtseyn und dessen gemäße Selbstdarstellung die Rhetorik.

§. 7.

Die sokratisch-platonische Dialektik.

Die Sophistik ist die Anarchie der Meinungen, d. h. die bewußte Wirklichkeit in ihren Atomen, denn an die Stelle objektiver Erkenntniß ist das subjektive Gutdünken des einzelnen Individuums getreten. Die Sophistik macht das menschliche Denken problematisch und eröffnet damit dem philosophischen Geist ein neues Gebiet der Forschung, indem sie den Gesichtspunkt und Horizont desselben verändert. Das Objekt der frühern Philosophie waren die natürlichen Erscheinungen und ihr Problem der natürliche Zusammenhang der Dinge. Jetzt werden die denkenden Erscheinungen das Objekt und der logische Zusammenhang derselben das Problem der Philosophie. Dieses Problem ergreift Sokrates: er sucht die Widersprüche der subjektiven Meinungen zu lösen, indem er nach den allgemeinen Begriffen

forscht, in denen zugleich das Wesen der Dinge und das Wesen des Denkens ausgedrückt ist; er entbindet aus dem naturalistischen Denken (den empirischen Meinungen) das logische Denken — Mäeutik — und erhebt so zum ersten Male das philosophische Bewußtseyn auf den logischen Standpunkt, indem er es aus der Betrachtung der Außenwelt zur Betrachtung der Innenwelt, aus der Erkenntniß der Natur zur Selbsterkenntniß umwendet. Die sokratische Philosophie ist Experimentallogik und ihre adäquate Darstellung das Gespräch oder der Dialog. —

Sokrates erzeugt die Begriffe und hinterläßt die wissenschaftliche Erziehung und Ausbildung derselben der folgenden Philosophie. Die platonische Dialektik übernimmt und löst das sokratische Problem, indem sie zum ersten Male die Begriffe (Ideen) ordnet und eine Welt aus ihnen bildet. Der logische Grundriß der platonischen Ideenwelt zeichnet einen pyramidalischen Bau, der von dem Gipfel der absoluten Idee durch die relativen Gattungen und Arten herabsteigt und nach diesem Gesetze logischer Theilung das gesammte Reich der wirklichen Dinge beschreibt.

Wie weit reicht das logische Bewußtseyn der platonischen Philosophie? Nur das wahrhaft Seyende (τὸ ὄντως ὄν) kann wirklich gewußt werden, daher sind nicht die Dinge, sondern die Begriffe der Dinge die Objecte der Wissenschaft und die Substanz der Wirklichkeit. Wenn aber diese Substanz das indifferent Eine wäre, welches allen Unterschied und alle Vielheit verneint, so könnte sie nicht gewußt werden, denn das Wissen ist zugleich ein Unterscheiden.

Die Objekte der Wissenschaft bilden daher die Wesen der Dinge (τὰ ὄντως ὄντα), das sind die Ideen oder die ewigen Geschlechter Alles dessen, was ist (εἴδη, γένη). Diese Ideen müssen begriffsgemäß geordnet werden und dieser logische *ordo idearum* wird bewirkt durch die Dialektik oder das eintheilende Denken, welches die generellen Begriffe durch die Verknüpfung der niederen bildet (συναγωγή) und die besonderen Begriffe durch die Theilung der höheren darstellt (διαίρεσις). Das Grundproblem der platonischen Dialektik, wenn es auf die letzte logische Formel zurückgeführt wird, bildet daher das Verhältniß des Eins und des Vielen; die Coincidenz dieser Gegensätze ist der logische Angelpunkt der platonischen Dialektik, die im Parmenides, um jenen Punkt zu sichern, die methodische Beweisführung unternimmt.

Indessen vermag die platonische Philosophie zufolge ihrer eigenthümlichen Verfassung nicht, die wahren Objekte der Logik zu entdecken. Denn die platonischen Gattungsbegriffe lassen den Unterschied zwischen Kategorien und Vorstellungen (s. §. 3.) noch nicht klar und deutlich hervortreten und der logische Werth der Kategorien im Unterschiede von den sinnlichen Gattungsbegriffen (Vorstellungen) wird noch nicht erkannt. Die Kategorien sind noch eingehüllt in den sinnlichen Aether der platonischen Ideenwelt und gleichsam verwachsen mit den Vorstellungen, welche idealiter die sinnlichen Dinge darstellen.

Das nächste Problem ist: die Kategorien auszuscheiden von den heterogenen Elementen und abgesondert für sich

darzustellen. Zu dieser Arbeit verlangt die Philosophie ein Bewußtseyn, welches nüchterner denkt, als das platonische.

§. 8.

Die aristotelische Logik.

Die platonische Begriffswelt wird durch Aristoteles in ihre Elemente zerlegt und so kommen hier zum ersten Male die Elemente der Logik rein und unvermischt zum Vorschein. Das logische Material sind die reinen Begriffe oder Kategorien, durch welche die empirischen Begriffe oder Vorstellungen verknüpft werden. Die logische Form besteht in der Funktion des Denkens, welches urtheilend die Begriffe verknüpft und in dem Verhältniß von Gattung und Art ordnet.

Die Kategorien sind gleichsam die Fugen, das Denken der Baumeister der Begriffswelt. Jene bilden das rein objektive, dieses das rein subjektive Element der Logik.

Die aristotelische Logik ist daher Elementarlogik und bezeichnet als solche den geschichtlichen Anfang der Logik überhaupt. Auf der einen Seite stellt sie die Kategorien dar, auf der andern beschreibt sie die Formen des Denkens. Indem sie diese beiden Seiten nicht systematisch verknüpft und in einander arbeitet, so liefert sie nur einen Katalog von Kategorien und eine Naturbeschreibung des Denkens.

A. Die Kategorien entdeckt Aristoteles durch die Analyse des grammatischen Satzes; die Logik grenzt hier unmittelbar an die Grammatik (s. §. 3.). Indem der Satz

(συμπλοκή) in seine möglichen Elemente aufgelöst wird, so ergeben sich die Kategorien (das Subjekt und dessen prädicative Bestimmungen), welche in grammatischem Sinn die Redetheile, in logischem die Stammbegriffe bilden. Die erste logische Kategorie ist die οὐσία, die Substanz oder das ὑποκείμενον, dessen verschiedene πάθη (συμβεβηκότα) die neun anderen Kategorien begreifen. Die Wissenschaft der οὐσία selbst bildet die Metaphysik, indem sie die Elemente des Seyenden (Materie und Form, δύναμις und ἐνέργεια) darthut. Die aristotelischen Kategorien grenzen also unmittelbar an die Metaphysik und werden von dieser ergänzt. (Adolf Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre I.)

B. Die Formen des Denkens ergeben sich aus der Form des Satzes; die Form des Satzes besteht in der Verknüpfung von Subjekt und Prädikat, und diese Copula besteht in der grammatischen Flexion.

a) Der behauptende Satz (φάσις) ist im logischen Sinn das Urtheil und die möglichen Verhältnisse zwischen Subjekt und Prädikat geben die möglichen Arten des Urtheils. Das Prädikat bestimmt entweder die Qualität oder die Quantität des Subjekts oder die Copula beider ist ein bestimmter Modus des Seyns. So ergeben sich die Urtheile der Qualität (κατάφασις, ἀπόφασις), die Urtheile der Quantität (ἀπόφανσις καθ᾽ ὅλου, und καθ᾽ ἕκαστον) und die Urtheile der Modalität (ὑπάρχειν, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν, ἐνδεχόμενον ὑπάρχειν).

b) Das nothwendige Urtheil ist explicite der Schluß.

Der Schluß besteht darin, daß zwei Begriffe durch einen dritten Begriff verknüpft werden. Je nachdem der verknüpfende Mittelbegriff (ὅρος μέσος) ein allgemeiner, besonderer oder einzelner ist, bilden sich die drei Schluß-Figuren.

c) Der Schluß ist als das begründete Urtheil die Form des Beweises und der Beweis bildet die Methode der Erkenntniß, die als Deduction auftritt, wenn sie vom Allgemeinen zum Besonderen fortgeht, und als Induction, wenn sie den entgegengesetzten Weg nimmt.

Wie die aristotelischen Kategorien in die Wissenschaft des Seyns (Metaphysik), ebenso führt die aristotelische Logik unmittelbar in die objektive Erkenntniß, also ebenfalls in die Metaphysik hinüber.

C. Die Entdeckung der aristotelischen Logik sind die Elemente des Denkens und die Kategorien. In diesem Charakter liegt ihre welthistorische Bedeutung. Jede Neuerung in einem dieser beiden Gebiete ist dem aristotelischen Organon gegenüber nur eine secundäre, wenn überhaupt giltige Modification und stört kaum dessen kanonisches Ansehen, weil sie das Fundament selbst nicht angreift.

Eine Frage bemerkt und entscheidet die aristotelische Logik nicht, nämlich das Verhältniß der Kategorien zum Denken, und hier eröffnet sie das Problem, welches zu lösen bleibt, aber erst nach einem langen Interregnum der aristotelischen Logik auf einem neuen Standpunkte der Philosophie erblickt wird.

Zusatz. Weil die aristotelische Logik das Verhältniß des Denkens zu den Kategorien nicht entscheidet, so entscheidet sie auch nicht das Verhältniß der Logik zur Metaphysik. Darum ist sie nicht in dem Sinn formale Logik, daß sie sich der Metaphysik entgegensetzt, denn sie betrachtet das formale Denken nicht kritisch, sondern empirisch.

§. 9.

Die Autorität der aristotelischen Logik.

In den letzten Philosophenschulen des Alterthums und während des scholastischen Mittelalters behält die aristotelische Logik ein rechtskräftiges Ansehen, welches nach einigen Abweichungen von Seiten der Stoiker und Plotins durch Porphyrius wiederhergestellt und von der christlichen Theologie (Augustinus) nur beschränkt, aber im Grunde nicht angefochten wird. Das aristotelische Organon wandert unmittelbar aus der heidnischen Welt in die christliche hinüber und bildet eine wichtige Grundlage der mittelalterlichen Geisteskultur.

Während die letzten Schulen der griechischen Philosophie im echt aristotelischen Geiste die Logik mit der Grammatik verbinden und als eine empirische Wissenschaft betreiben, so verknüpft die Scholastik im echt mittelalterlichen Geiste die Logik mit der Dogmatik und die logischen Formen werden als theologische Hilfsconstruktionen gebraucht, um die Dogmen in eine schulgerechte Verfassung zu bringen. Darum werden besonders die Schlußfiguren als die logischen Mittel der Argumentation von dem Scharfsinn der Scholastik ausgebeutet und in allen möglichen Combinationen vervielfältigt.

§. 10.

Das vorkantische Zeitalter oder der moderne Dogmatismus.

Das Princip der neuen Philosophie, die sich gleichzeitig mit dem Protestantismus in Religion, Kunst, Staat und Wissenschaft erhebt, ist die freie, voraussetzungslose Erkenntniß. Daher verneint diese Philosophie in ihrem Princip sämmtliche früheren Traditionen und unter diesen die aristotelische Logik (Baco).

Die neue Philosophie richtet sich auf die unmittelbare Erkenntniß der Wirklichkeit und setzt voraus die Möglichkeit der Erkenntniß; sie begreift nur die natürliche Wirklichkeit (denn die Welt außer dem Bewußtseyn ist die Natur), aber sie begreift ihre eigenen Begriffe nicht, oder wenigstens ist sie nicht im Stande, deren objektive Giltigkeit zu beweisen. Diese Philosophie, weil sie das erkennende Subjekt ohne Untersuchung voraussetzt, ist ihrem Princip nach Dogmatismus. Der Dogmatismus, weil ihm als Objekt der Erkenntniß nur die bewußtlose Wirklichkeit, d. h. die Natur übrig bleibt, ist seiner Richtung nach Naturalismus. Mit der bewußten Wirklichkeit schließt die vorkantische Philosophie auch den logischen Gesichtspunkt aus, und es folgt von selbst, daß in dieser Verfassung des philosophischen Geistes die Logik keine wahrhaft neue Entdeckung machen kann.

Der dogmatische Naturalismus befolgt eine doppelte Methode der Erkenntniß:

a) entweder er sucht das Gesetz der Wirklichkeit (das Wesen der Dinge) auf dem Wege der Erfahrung

nach der Methode der Induction (Baco — Locke), oder

b) er behauptet das Gesetz der Wirklichkeit (das Wesen der Dinge) als Axiom oder angeborene Idee und deducirt daraus nach mathematischer Methode die Erscheinungen und deren Gesetze (Cartesius — Spinoza).

Der Dogmatismus macht in beiden Richtungen das Wesen der Dinge oder die Substanz zu seinem Objekt: entweder er sucht sie als letztes Resultat (Empirismus), oder er beginnt mit ihr als erstem Princip (Idealismus). Aber keine von beiden Richtungen erklärt die Erkenntniß. Der Idealismus läßt sie aus angeborenen Ideen oder Denkgesetzen, — der Empirismus aus sinnlichen Eindrücken hervorgehen.

Beide Erklärungen heben sich selbst auf. Die angeborenen Ideen wie die sinnlichen Eindrücke sind von außen empfangen, also von außen hervorgebracht, und da außer dem bewußten Geiste nur die Natur ist, so muß geurtheilt werden, daß die angeborenen Ideen wie die sinnlichen Eindrücke unmittelbar den Werth bloser Naturprodukte haben: die Natur ist das active, der Mensch das passive Wesen, welches die Gesetze der Natur in angeborenen Ideen, die Erscheinungen derselben in sinnlichen Eindrücken empfängt und darstellt.

Wenn aber die Begriffe blose Naturprodukte sind, so können sie nur als (einzelne und zufällige) Naturerscheinungen gelten, und es kann niemals aus ihnen allgemeine und nothwendige Erkenntniß geschöpft werden.

Die gesammte vorkantische Philosophie vermag die Erkenntniß nicht zu erklären, denn ihr Objekt, die Natur außerhalb des Bewußtseyns, kann die Erkenntniß nicht produciren.

Zusatz. Die vorkantische Philosophie endet deßhalb mit demselben Resultat als die vorsokratische (s. §. 6. Zusatz). Da sie die Erkenntniß nicht erklären kann, so muß sie dieselbe verneinen. Diese Verneinung der Erkenntniß wird am Ende des vorkantischen Zeitalters ausgesprochen durch David Hume.

Indessen Hume's Erklärung: es gibt keine Erkenntniß, hebt sich von selbst auf, sobald sie dogmatisch fixirt wird, denn sie ist als kategorisches Urtheil selbst eine Erkenntniß. Darum muß man Hume's Behauptung nicht dogmatisch, sondern kritisch verstehen. Die Philosophie begreift in Hume, daß sie die bewußte Wirklichkeit nicht erklären könne, weil sie in ihrem Princip nur die natürliche Wirklichkeit erklären wollte. Also hebt sie ihr dogmatisches Princip und ihre naturalistische Richtung auf, und indem sie die bewußte Wirklichkeit zu ihrem Probleme macht, so forscht sie nach dem Erklärungsgrunde derselben. Wie sich die griechische Philosophie in Sokrates zur Selbsterkenntniß umwendet, so die moderne in Immanuel Kant.

§. 11.

Die kantische Logik.

Die kantische Philosophie will die menschliche Erkenntniß erklären. Sie nimmt ihren Gesichtspunkt gegenüber der bewußten Wirklichkeit und überschreitet daher das gewöhnliche Bewußtseyn, welches nur die natürliche (äußere) Wirklichkeit betrachtet: so ist sie Transcenden-

talphilosophie. Deßhalb untersucht sie die Möglichkeit des Wissens und prüft die Vermögen der Erkenntniß: so ist sie *Kriticismus.*

Alles Erkennen besteht im *Urtheilen.* Das Urtheil ist entweder die *Analyse* eines und desselben Begriffs oder die *Synthese* verschiedener Begriffe. Also ist das Urtheil entweder analytisch oder synthetisch.

Nur das *synthetische Urtheil* enthält wirkliche Erkenntniß, denn es *erweitert* im Prädikate den Begriff des Subjekts, während diesen das analytische Urtheil nur *erläutert.*

Das synthetische Urtheil verknüpft *empirische* Begriffe und enthält also einen *Zusammenhang von Erscheinungen.* Ein solcher Zusammenhang wird innerhalb der sinnlichen Wahrnehmung oder Erfahrung nirgends angetroffen, denn diese bietet immer nur *einzelne* Erscheinungen. Mithin können auch die verknüpfenden oder synthetischen Begriffe nicht durch Erfahrung gewonnen, also nicht aus den Dingen abstrahirt werden. Die synthetischen Begriffe sind daher nicht empirische, sondern *reine Begriffe* oder *Kategorien.*

Daraus folgt: die Kategorien sind nicht *a posteriori gegeben.* Also müssen sie *a priori gegeben* seyn, d. h. der menschliche Verstand empfängt die Kategorien nicht *von außen:* weder als *angeborene Ideen* noch als *sinnliche Eindrücke,* sondern er empfängt sie *durch sich selbst* oder er bringt sie aus sich selbst hervor als spontane Erzeugnisse.

Daraus folgt: die Kategorien sind *Produkte des*

Verstandes. Der Verstand folgt aus dem Akte des Selbstbewußtseyns, in welchem der Mensch sich von der Natur, die Natur von sich unterscheidet. Mithin folgen die Kategorien sämmtlich aus dem Akte des Selbstbewußtseyns und müssen daraus deducirt werden.

Zusatz 1. Die kantische Logik folgt aus der Analyse der menschlichen Erkenntniß. Die aristotelische Logik folgt aus der Analyse der Grammatik. Die erste ist transcendental, die zweite psychologisch. Dieß ist der oft übersehene Unterschied beider. (Vgl. Kant's Prolegomena 2. Theil Anhang.)

Zusatz 2. Die transcendentale Logik ist:

a) Darstellung der reinen Formen des Urtheils und der Kategorien (Quantität, Qualität, Relation, Modalität).

b) Kritik der Kategorien. Als solche entscheidet sie das Verhältniß der Kategorien zur Erkenntniß oder das Verhältniß der Logik zur Metaphysik. Die Kategorien können nur auf die Erscheinungen, nicht auf das Wesen der Dinge angewandt werden: es gibt mithin nur eine Metaphysik der Erscheinungen (reine Mathematik und Naturwissenschaft), aber keine Metaphysik der übersinnlichen Objekte (keine rationale Psychologie, Kosmologie, Theologie).

In diesem Charakter unterscheidet sich die kantische Logik ebenfalls von der aristotelischen, welche das Verhältniß der Kategorien zur Erkenntniß nicht auseinandersetzt und deßhalb zur Metaphysik ein unbefangenes, kein kritisches Verhältniß einnimmt.

c) Deduction der Kategorien. Die transcendentale Logik versucht die Kategorien aus dem reinen Selbstbewußtseyn zu deduciren. (S. „Transcendentale De-

duction der reinen Verstandesbegriffe.") Diese Tendenz, welche im ächten Geiste des Kriticismus gefaßt ist, vollendet Fichte's Wissenschaftslehre.

§. 12.

Uebergang von Kant zu Fichte.

Die kantische Philosophie ist noch nicht gründlicher Kriticismus, denn sie löst die Wirklichkeit nicht vollkommen auf im Bewußtseyn und rehabilitirt jenseits desselben den dogmatischen Begriff der Substanz. Sie ist der Kampf zwischen dogmatischer und kritischer Philosophie, zwischen Naturalismus und Humanismus.

Dieser Zwiespalt ist in der Anlage der kantischen Philosophie begründet und erscheint deßhalb nothwendig in allen Resultaten derselben. Der Kriticismus beginnt nämlich, indem er die bewußte Wirklichkeit oder die Thatsache der menschlichen Erkenntniß in ihre Elemente zerlegt und diese als selbständige Faktoren einander gegenüberstellt. Diese beiden Faktoren sind das menschliche Subjekt (der Geist) auf der einen und die sinnlichen Objekte (die Dinge) auf der anderen Seite.

Die Dinge sind Erscheinungen, indem sie von dem Subjekte angeschaut, d. h. durch Raum und Zeit verknüpft werden. Diese Erscheinungen sind erscheinende Gesetze (gesetzmäßige Erfahrung), indem sie von dem Subjekte gedacht, d. h. durch Kategorien verknüpft werden. Also die Dinge sind nur für das Subjekt und nur vermöge desselben Erscheinungen (Phänomena). Ohne Beziehung auf das menschliche Bewußtseyn sind die Dinge

nicht Erscheinungen, d. h. nicht Dinge für uns, sondern Dinge an sich, welche also nicht durch Raum und Zeit angeschaut und nicht durch Kategorien gedacht, — also nicht erfahren und deßhalb überhaupt nicht erkannt werden können. Solche Dinge an sich (Noumena) sind z. B. Seele, Welt, Gott.

Die kantische Kritik endet also mit dem Resultat, daß die Dinge an sich nicht erkannt werden können, sie gibt dem theoretischen Geist eine Schranke, welche nicht überschritten werden darf, ohne die theoretische Vernunft in unauflösliche Antinomien zu verwickeln (s. transcendentale Dialektik in der Kritik der reinen Vernunft).

Das Ding an sich ist die Grenze des menschlichen Bewußtseyns, aber die gewußte Grenze oder der Grenzbegriff. Das ist ein unkritischer Begriff, denn es wird darin etwas vorgestellt, von dem behauptet wird, daß es auf keine Weise vorgestellt werden könne. Dieser augenfällige Widerspruch hebt sich von selbst auf.

Der unkritische oder dogmatische Begriff des Dinges an sich, wenn man ihn folgerichtig vollendet, ist die Rückkehr zum Dogmatismus und also die Aufhebung der kritischen Philosophie.

Die kritische Philosophie, wenn man sie folgerichtig vollendet, ist die Aufhebung jenes unkritischen Begriffs und also die Vollendung der transcendentalen Philosophie oder des Selbstbewußtseyns, welches vernichtet seyn würde, sobald man ihm ernstlich eine Schranke setzte.

Das ist der Fortschritt von Kant zu Fichte.

§. 13.

Die fichte'sche Wissenschaftslehre.

Kant erklärte die bewußte Wirklichkeit oder die menschliche Erkenntniß, das synthetische Urtheil als die Verknüpfung von Subjekt und Objekt. Diese beiden Elemente sind einander ursprünglich entgegengesetzt, also sind sie nur in gewisser Weise, aber nicht vollkommen identisch, ihre Synthese ist nur relativ, aber nicht absolut. Die Folge jenes ursprünglichen Dualismus ist die begrenzte Erkenntniß, also das beschränkte Bewußtseyn. Die Folge dieser Schranke ist die Vernichtung des Bewußtseyns und damit der bewußten Wirklichkeit.

Also ist die kantische Philosophie vermöge ihres Dualismus nicht disponirt, die bewußte Wirklichkeit zu erklären und darum nicht im Stande, das Problem der Logik zu lösen.

Fichte hebt den kantischen Dualismus im Geiste der kantischen Philosophie auf. Der Erklärungsgrund der Erkenntniß darf nicht transcendent seyn (Ding an sich), sondern nur transcendental (Selbstbewußtseyn). Das Selbstbewußtseyn ist absolut, weil es durch sich selbst ist: wäre es von außen bedingt, so wäre es nicht mehr durch sich selbst, so wäre es überhaupt nicht. Also ist das Selbstbewußtseyn entweder gar nicht, oder es ist absolut. Das absolute Selbstbewußtseyn ist der alleinige Erklärungsgrund der Erkenntniß. Die Erkenntniß desselben vollendet den Begriff der Wissenschaft, indem sie dieselbe wirklich erklärt: sie ist daher Wissenschaftslehre.

1. Der Anfang der Wissenschaftslehre. Die Wissenschaftslehre beginnt mit dem absoluten Selbstbewußtseyn. Das Selbstbewußtseyn ist keine Thatsache, welche man findet, sondern eine Handlung, welche sich ausführt: es ist nur indem es sich producirt. Die Philosophie beginnt daher mit der Produktion des Selbstbewußtseyns, d. h. mit einer Handlung. Zu einer Handlung muß man sich selbst entschließen und die Anderen auffordern.

Daher beginnt die Philosophie für sich selbst mit dem Entschluß oder dem Willensakt, welcher das Subjekt vom transcendenten (dogmatischen) Bewußtseyn zum transcendentalen (kritischen) erhebt, und für Andere mit dem Postulat, diesen Akt zu vollziehen oder das Selbstbewußtseyn zu produciren.

Damit ist der einzig mögliche Anfang der Philosophie entdeckt: sie fängt weder mit einem Axiom noch mit einem Beweise an. Denn das Axiom läßt sich nicht beweisen, und mit dem Beweise läßt sich nicht anfangen. Die Philosophie beginnt daher nicht mit dem Wissen, sondern sie producirt zuerst das Princip und Vermögen des Wissens, nämlich das Selbstbewußtseyn.

2. Der logische Charakter der Wissenschaftslehre. Das Selbstbewußtseyn, indem es sich producirt, producirt zugleich die Kategorien oder die synthetischen Begriffe, welche den Zusammenhang der Erscheinungen bewirken. Die Logik auf fichte'schem Standpunkte ist daher die Produktion der Kategorien. So führt die Wissenschaftslehre aus, was die Kritik der reinen

Vernunft als Tendenz im Sinne gehabt hatte (s. §. 11, Zusatz 2, c.).

3. Die Sätze der Wissenschaftslehre oder die ursprünglichen Akte der Intelligenz.

a) Das Ich ist nur, indem es sich producirt. Das Ich setzt sich selbst: der erste Satz der Wissenschaftslehre. Diese Selbstproduktion ist einfache Thesis, diese Thesis ist der Grund aller thetischen Urtheile. Mit der Selbstproduktion des Ich entsteht der Begriff des Seyns, die Kategorie der Realität, das logische Gesetz der Identität.

b) Indem das Ich sich setzt, unterscheidet es von sich die objektive Welt als Nicht-Ich. Das Ich setzt das Nicht-Ich: der zweite Satz der Wissenschaftslehre. Aus der Selbstproduktion folgt die Selbstunterscheidung, aus der Thesis die Antithesis. Diese Antithesis ist der Grund aller negativen Urtheile. Mit der Selbstunterscheidung des Ich entsteht der Begriff des Nichtseyns, die Kategorie der Negation, das logische Gesetz des Unterschiedes.

c) Das Ich, weil es absolut ist, wird nicht aufgehoben durch das Nicht-Ich, sondern es ist in dem Nicht-Ich gegenwärtig als in seiner Handlung. Das Nicht-Ich ist nicht Objekt jenseits des Ich (Ding an sich), sondern Objekt des Ich, d. h. es ist nicht die unbegreifliche, sondern die begriffene Welt. Also das Nicht-Ich ist im Ich, denn es ist von ihm gewußt, und da das Ich sich selbst setzt (s. a.), so setzt es im Ich das Nicht-Ich, so ist

es die Einheit oder die Synthese von Ich und Nicht-Ich: das ist der dritte Satz der Wissenschaftslehre. Diese Synthese ist der Grund aller synthetischen Urtheile. Mit diesem Akt des synthetischen Selbstbewußtseyns entsteht der Begriff der Beziehung, die Kategorie der Relation, das logische Gesetz des Grundes.

Zusatz 1. Fichte verhält sich zu Kant, wie Spinoza zu Cartesius. Spinoza löst den cartesianischen Dualismus der denkenden und ausgedehnten Substanz in dem Begriff der einen absoluten Substanz. Fichte löst den kantischen Dualismus des Selbstbewußtseyns und des Dinges an sich in dem Begriff des einen absoluten Selbstbewußtseyns. Spinoza's Princip ist der Monismus der Substanz, Fichte's Princip ist der Monismus des Selbstbewußtseyns. Spinoza begreift die Vernunft (das Wesen der Dinge) als bewußtlose Causalität, Fichte als selbstbewußte Causalität. Darum ist der Weltbegriff des Einen die pure Natur als System blinder Nothwendigkeit, der des Anderen die Moralität als System der Freiheit. Spinoza lehrt die natürliche, Fichte die moralische Weltordnung.

Zusatz 2. In der Wissenschaftslehre Fichte's hat die Philosophie, insbesondere die Logik ihren Anfang und ihre Methode entdeckt: der Anfang ist das Postulat und die Handlung, welche es ausführt; die Methode ist das Drama des Selbstbewußtseyns, das sich in den Akten der Thesis, Antithesis, Synthesis entwickelt.

Also die Logik ist das entwickelte oder explicirte Selbstbewußtseyn und mithin die methodische Produktion der Kategorien.

§. 14.

Die Transcendentalphilosophie (Kant-Fichte) und Identitätsphilosophie (Schelling-Hegel).

Die Transcendentalphilosophie, welche die kantische Kritik begründet und die fichte'sche Wissenschaftslehre ausführt, nimmt zu ihrem Problem die bewußte Wirklichkeit. Dadurch wird die dogmatische Philosophie des vorkantischen Zeitalters, welche Naturalismus war, weil sie zu ihrem Problem die natürliche Wirklichkeit hatte, im Princip aufgehoben.

Die kantische Logik stellt die Begriffe dar als apriorische Thatsachen des Verstandes. Die fichte'sche Logik stellt die Begriffe dar als ursprüngliche Thathandlungen der Intelligenz: sie ist die Produktion der Kategorien, während die kantische Logik nur die transcendentale Beschreibung derselben blieb.

Allein die Wissenschaftslehre löst zwar das Problem des Bewußtseyns, aber nicht das der bewußten Wirklichkeit. Denn das fichte'sche Ich begreift und producirt immer nur sich selbst und behält an dem Nicht-Ich eine fortwährende, wenn auch selbstgesetzte Schranke: das Nicht-Ich soll dem Ich gleich werden, aber bleibt im Grunde demselben immer entgegengesetzt. Darum vermag die fichte'sche Philosophie die Einheit beider, das ist die objektive Erkenntniß, das erkannte Nicht-Ich oder die bewußte Wirklichkeit nicht vollständig zu erklären.

Also weder der Dualismus von Selbstbewußtseyn und Wirklichkeit (Kant), noch der Monismus des Selbstbewußt-

seyns (Fichte) ist im Stande, das Problem der Logik zu lösen. Mithin bleibt als Erklärungsprincip der bewußten Wirklichkeit nur die Identität von Subjekt und Objekt, Ich und Nicht-Ich, Geist und Natur übrig: diese Identität ist die Vernunft, die sich in Natur und Geist entwickelt. Aus diesem Begriffe folgt die bewußte Wirklichkeit als ein nothwendiges Resultat, und in dem Begriff der vernünftigen Weltentwicklung, worin die Natur nicht mehr den Gegensatz des Geistes, sondern dessen bewußtlose Entwicklung bildet, erreicht die Identitätsphilosophie den Standpunkt, auf welchem das logische Problem sich nothwendig auflöst (s. §. 21—25.).

Das Princip der Identität verändert also zunächst den Naturbegriff, weil es denselben dem Wesen des Geistes gemäß faßt, und die Identitätsphilosophie gestaltet sich daher zunächst als Naturphilosophie. Diese erste Stufe ihrer Entwicklung betritt sie in Schelling.

§. 15.

Uebergang von Fichte zu Schelling.

Fichte bestimmt die Natur als Nicht-Ich und das Nicht-Ich als ein Produkt des Ich oder als einen ursprünglichen Akt der Intelligenz. Also ist im Grunde die Natur selbst Ich, das Ich ist dem Nicht-Ich, der Geist der Natur immanent, denn das Ich setzt im Ich das Nicht-Ich.

Wenn das Ich = Alles ist, so folgt als einfache Consequenz, daß Alles = Ich ist: das ist der Ueber-

gang von Fichte zu Schelling (s. Schelling's Zeitschrift für spekulative Physik, Band 2, Heft 2.).

Also ist die Natur nicht mehr geistlose Ausdehnung und lebloser Mechanismus, sondern sie ist das Ich als Nicht-Ich, d. h. das Ich, welches noch nicht Ich ist: — das werdende Ich. Sie ist die Entwicklung des Geistes in der Materie und producirt auf ihrer höchsten Stufe, im menschlichen Organismus, das selbstbewußte Ich. Die Natur ist die Produktion des Ich. In diesem Sinne begreift sie die Schelling'sche Naturphilosophie, und so wird gegenüber der Transcendentalphilosophie ein neuer Naturalismus auf dem Princip der Identität gegründet.

Zusatz 1. Die Natur im Sinne Schelling's hat das Fichte'sche Ich in sich aufgenommen, sie schafft, wie das Fichte'sche Ich handelt: die Selbstproduktion des Ich wird bei Schelling die Selbstentwicklung der Natur und die Logik der Wissenschaftslehre wird in der Naturphilosophie die Methode der Schöpfung.

Zusatz 2. Daraus erklärt sich zugleich die Wahlverwandtschaft und der Unterschied zwischen Schelling und Spinoza: der Gegensatz, welchen Schelling zu Fichte einnimmt, ist die Verwandtschaft, die er mit Spinoza als dem Gegenfüßler Fichte's eingeht. Der Naturalismus Schelling's ist die Folge des fichte'schen Ich. Der Naturalismus Spinoza's ist die Folge der cartesianischen Substanz. Die spinozistische Natur ist pures Nicht-Ich, sie schließt das Selbst von sich aus. Die Schelling'sche Natur ist in ihrem Grunde Ich, sie ist Selbstentwicklung und hat also den Quellpunkt lebendiger Produktion in sich: sie ist der ordo rerum, welcher den ordo idearum erzeugt, während in der spinozistischen natura naturata der ordo rerum das mate-

rielle Gegenbild des ordo idearum ist. In Schelling bilden Beide *eine* Linie, in Spinoza stehen sich Beide als *parallele* Linien gegenüber.

§. 16.

Der logische Gesichtspunkt bei Schelling.

Der naturalistische Geist der Schelling'schen Philosophie überwuchert den logischen Gesichtspunkt, und dieser tritt vor dem *Naturalismus der Identität* (der naturgewordenen Vernunft) zunächst in den Schatten. Die wahre Wirklichkeit besteht in der Identität von Geist und Natur, und diese ist ein allgegenwärtiges Princip, das jeder Erscheinung inwohnt und sich in allen stufenmäßig entwickelt.

Die Wirklichkeit erkennen heißt daher die Identität von Geist und Natur erkennen. Da nun diese Identität *unmittelbar* als Natur existirt, so kann sie auch nur unmittelbar erkannt werden, wie die Substanz im Spinozismus.

Mithin ist die Erkenntniß der Wirklichkeit auf dem Standpunkte Schelling's *unmittelbare Erkenntniß*, *intuitiver Verstand*, *intellektuelle Anschauung*. Wie in der wahren Wirklichkeit Begriff und Erscheinung unmittelbar coincidiren, so muß in der wirklichen Erkenntniß Denken und Anschauen unmittelbar zusammenfallen; der Identität von Geist und Natur entspricht die Einheit von Denken und Anschauen. Diese intellektuelle Anschauung ist das vornehme Organ der Philosophie, welches die gemeingiltige Logik überflüssig und verächtlich macht. Diese Logik ist eine *Verstandeswissenschaft*, und der Verstand erkennt nur diskursiv, nicht intuitiv, er begreift nur

durch Schlüsse, nicht durch Anschauung, er bewegt sich nur in formalen Begriffen, nicht in der Natur der Dinge.

Die intellektuelle Anschauung verknüpft in der wirklichen Welt das Ideale und Reale, das göttliche und natürliche Princip der Dinge, sie betrachtet Gott in der Natur, während der Verstand beide trennt, die natürliche Welt als mechanische Nothwendigkeit, die ideale als gesetzlose Freiheit vorstellt. S. „Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge."

§. 17.

Uebergang von Schelling zu Hegel.

Die Identität in der intellektuellen Anschauung ist nicht begriffen, sondern vorausgesetzt. Die intellektuelle Anschauung folgt aus dem Wesen der Dinge, und dieses ist unmittelbar die Einheit von Geist und Natur, deren Indifferenzpunkt. Die Schelling'sche Philosophie ist daher Dogmatismus, weil sie die Erkenntniß nicht beweist, sondern voraussetzt. Das Princip der Identität bleibt also in dieser Philosophie problematisch.

Dieses Problem muß gelöst, das Princip der Identität bewiesen, die intellektuelle Anschauung in Logik verwandelt werden, wenn die Identitätsphilosophie nicht den transcendentalen Standpunkt verlassen und zurückfallen soll in vorkantischen Dogmatismus (das Schicksal Schellings!).

Der scientifische Gründer der Identitätsphilosophie ist Hegel.

§. 18.

Die Hegel'sche Logik.

Schelling erklärt nur, daß die intellektuelle Anschauung ist, aber nicht, wie sie als Princip gesetzt oder gedacht werden kann. Die Schelling'sche Philosophie ist aber nicht blos intellektuelle Anschauung, sondern indem sie dieselbe zum Princip der Erkenntniß macht, denkt sie die intellektuelle Anschauung und ist in diesem wesentlichen Punkte kein intuitiver, sondern ein logischer Akt.

Diesen logischen Akt erklärt die Schelling'sche Philosophie nicht, also erklärt sie sich selbst nicht, und dieser Mangel der Selbsterkenntniß bedingt ihren unkritischen und phantastischen Charakter. In dieser naturalistischen Form ist die Identitätsphilosophie Schellings unkritischer Dogmatismus, sie hat diese Schranke später fixirt und geradezu geleugnet, daß die Wahrheit ein logischer Begriff sey, oder daß sie vermöge der menschlichen Vernunft gewußt werden könne. So ist die Schelling'sche Philosophie, weil sie in ihrem Beginn unkritisch war, in ihrem Ende mystisch geworden.

Die logische Form erreicht die Identitätsphilosophie durch Hegel. Die Hegel'sche Logik befreit das Princip der Identität von dem Dogmatismus der Naturphilosophie und nimmt daher zu Schelling dasselbe Verhältniß ein, welches Fichte zu Kant's Dogmatismus einnimmt (s. §. 12.).

Das Princip der Wissenschaftslehre ist das absolute Selbstbewußtseyn in der Form des subjektiven Ich. Daraus folgt das Princip der Identität. Schelling erkennt die

Identität als Natur, d. h. dogmatisch. Hegel begreift die Identität als Geist, d. h. kritisch. Das Princip der Hegel'schen Logik ist daher die selbstbewußte Identität oder das absolute Selbstbewußtseyn in der Form der Weltentwicklung.

Zusatz. Die Hegel'sche Logik versammelt als Momente ihres Systems alle früheren logischen Gesichtspunkte.

a) Sie ist die Wissenschaft der absoluten Vernunft oder der Identität von Geist und Natur. So ist sie Identitätsphilosophie in metaphysischem Sinne (Schelling).

b) Die absolute Vernunft kann nicht von einem Wesen außer ihr gewußt werden, denn sie begreift Alles in sich. Also ist die Wissenschaft von ihr ihre eigene Selbsterkenntniß. Die Hegel'sche Logik als jene Wissenschaft ist daher das Selbstbewußtseyn der Vernunft, d. h. Wissenschaftslehre und stimmt mit dieser überein in Anfang und Methode (Fichte-Kant).

c) Die selbstbewußte Vernunft ist zugleich die Wissenschaft des Denkens, denn im Denken besteht ihre Thätigkeit. Daher begreift die Hegel'sche Logik auch die formale Logik in ihrem Systeme (Aristoteles), und vollzieht die Ordnung der Begriffe (Plato), indem sie dieselben hervorbringt (Sokrates).

§. 19.

Gesammtresultat.

Die Aufgabe der Logik löst sich auf dem transcendentalen Standpunkte der Identitätsphilosophie, welchen Hegel einnimmt. Dieser Gesichtspunkt läßt sich unmittelbar aus dem logischen Problem selbst folgern: um die Kategorien

begreifen zu können, müssen sie producirt werden, denn sie sind ursprüngliche Akte der Intelligenz (s. §. 13.). Also muß sich die Logik auf den transcendentalen Standpunkt des Selbstbewußtseyns gründen. Die Kategorien sind aber nicht blos subjektive Handlungen, sondern zugleich objektive Gesetze. Jede Kategorie stellt das Wesen der Dinge (die Weltvernunft oder die Identität) in einem bestimmten Begriffe dar. Daher können sie nur innerhalb der Identitätsphilosophie entdeckt werden.

Mithin löst die **Identitätsphilosophie auf transcendentalem Standpunkt** die Aufgabe der Logik. Hieraus ergibt sich die Stellung, die Methode und der Anfang für die Wissenschaft der Kategorien.

Dritter Abschnitt.

Die Methode der Logik.

§. 20.

Die Stellung der Logik im System der Philosophie.

Die Logik producirt die reine Erkenntniß der Vernunft, die sich in Natur und Geist entwickelt. Mithin fällt die Logik weder in den Kreis der Naturphilosophie noch in eine besondere Geisteswissenschaft, sondern sie bildet

eine selbständige Wissenschaft, die sich als Fundament der Natur- und Geistesphilosophie voraussetzt.

Das System der Philosophie theilt sich demnach in Logik, Natur- und Geistesphilosophie und bildet in dieser organischen Gliederung die Erkenntniß der gesammten Weltordnung: wie sich die Weltvernunft in Natur und Geist entwickelt, so entwickelt sich die Logik in Natur- und Geistesphilosophie.

Zusatz 1. Die formale Logik ist die empirische Beschreibung des Denkens als einer subjektiven Geistesfunktion. Mithin gehört sie entweder gar nicht in das System der Wissenschaften, oder sie bildet einen Theil der empirischen Psychologie, welche keine philosophische Wissenschaft ist.

Zusatz 2. Die philosophische Logik ist zugleich eine besondere und allgegenwärtige Wissenschaft. Sie unterscheidet sich von den übrigen Wissenschaften, wie die Gattung von den Arten, wie die allgemeine Vernunft von den besonderen Stufen ihrer Entwicklung. Sie ist den Wissenschaften immanent, wie die allgemeine Weltvernunft allen Erscheinungen inwohnt.

a) Aus dem Unterschied der Logik von den übrigen Wissenschaften folgt nicht, daß sie eine abgesonderte Wissenschaft sey, die jenseits der Wirklichkeit ein Reich der Begriffe gründe. Sie fixirt die abstrakten Kategorien nicht, sondern sie entwickelt dieselben.

So widerlegt sich die Opposition, welche Ludwig Feuerbach im Interesse des Sensualismus gegen das System des logischen Denkens geführt hat (s. Philosophie der Zukunft).

Die Logik ist das constante Subjekt in der Entwicklung der Wissenschaften, wie die Vernunft das

constante Subjekt in der Entwicklung der Dinge ist. Die Logik ist also nicht von der Weltentwicklung, sondern nur von den besonderen Stufen derselben unterschieden.

b) Aus der Allgegenwart der Logik in den Wissenschaften folgt nur, daß Alles logisch, d. h. vernünftig, aber nicht, daß Alles Logik, d. h. abstrakte Vernunft sey. Die Philosophie ist Panlogismus im ersten, nicht im zweiten Sinn: sie behauptet die Allgegenwart der Vernunft in Natur und Geschichte, aber sie behauptet nicht, daß Alles in reinen Begriffen und deßhalb alle Wissenschaft in reiner Logik bestehe. Sie löst die Natur- und Geistesphilosophie nicht in Logik auf, sondern sie entwickelt die Logik zur Natur- und Geistesphilosophie.

So widerlegt sich der Vorwurf, welchen Schelling gegen die Hegel'sche Vernunftwissenschaft im Interesse der s. g. positiven Philosophie oder der supranaturalen Offenbarung gerichtet hat (s. Schellings Vorrede zur Uebersetzung von Cousin's fragm. phil. 1834).

c) Das Verhältniß der Logik zu den Wissenschaften ist das Verhältniß der Vernunft zu den Erscheinungen der Natur und des Geistes. Dieses Verhältniß besteht in dem Proceß der Entwicklung und kann allein durch die Methode der Entwicklung begriffen werden.

§. 21.

Der Begriff der Entwicklung.

Jede Entwicklung stellt eine Reihe vor, deren Glieder auf einander folgen. Diese Glieder sind aber nicht ver-

schiedene, disparate Subjekte, die nur äußerlich an einander gereiht werden. Eine solche Juxtaposition ist nicht Entwicklung. Die Entwicklungsreihe wird durch *ein und dasselbe* Subjekt gebildet, welches sich selbst in der Reihenfolge der Glieder mehr und mehr hervorbringt, z. B. das natürliche Werden eines Organismus, die Geschichte eines Volkes. Die Glieder einer solchen Reihe stellen also *jedes dasselbe Subjekt* in verschiedenen Entwicklungsgraden dar. Mithin sind sie nicht coordinirte Arten, sondern succedirende Stufen.

Entwicklung ist also *Stufenreihe* und zwar *fortschreitende* Stufenreihe, denn die Stufen verhalten sich wie *niedere* und *höhere* zu einander, und die Bewegung von dem Niederen zu dem Höheren ist eine *progressive*. Dieser Fortschritt wird *von Innen* bewirkt; die Stufen folgen nicht blos auf —, sondern *aus* einander: die höhere resultirt aus der niederen, oder die niedere Stufe bringt aus sich die höhere hervor. Mithin besteht der Fortschritt der Entwicklung in der *Produktion*, und da der Grund dieser Produktion in dem Subjekte der Entwicklung selbst liegt, so ist die Entwicklung *immanente Produktion* oder *fortschreitende Selbstschöpfung*. Mithin kann die Entwicklung nicht von außen geschaffen und von außen regiert werden, sondern das Vermögen und Gesetz ihrer Schöpfungen ist in ihr selbst begründet. Die Schöpfung und Regierung von außen ist nur als eine willkürliche oder transitorische Handlung zu denken; dagegen der Begriff der Entwicklung besteht in der schlechthin *nothwendigen* oder *immanenten Produktion*.

Zusatz 1. Nur wo immanente oder nothwendige Produktion Statt findet, ist Entwicklung. Wo diese fehlt — und sie fehlt überall, wo Zufall und Willkür mitwirken — da regiert das Gesetz der Entwicklung nicht ohne Trübung, und es ist eine falsche und unkritische Philosophie, welche selbst das Zufällige und Willkürliche durch das Gesetz der Entwicklung rechtfertigt und auf diese Weise den Schein einer Entwicklung in dem Gegentheile derselben erzeugt.

Nur die nothwendige Produktion ist das Kriterium wahrhafter Entwicklung. Worin besteht das Kriterium der nothwendigen Produktion?

Zusatz 2. Ein Wesen producirt nothwendig, wenn es sich selbst producirt und es muß sich selbst produciren, so lange es nicht ist, was es nach seinem Begriffe seyn soll, d. h. so lange es seiner ursprünglichen Bestimmung nicht vollkommen gemäß ist. Diese innere Unvollkommenheit ist ein immanenter Widerspruch, und der immanente Widerspruch ist der Grund der Selbstproduktion oder Selbstentwicklung. Wo immanente Widersprüche sind, da ist die Produktion oder Entwicklung nothwendig.

Der immanente Widerspruch ist also das Kriterium der Entwicklung, und diese begreift sich demnach als die fortschreitende Lösung immanenter Widersprüche oder als Dialektik (dialektischer Proceß), denn unter Dialektik verstehen wir das Erzeugen und Lösen von Widersprüchen.

Zusatz 3. Die dialektische Entwicklung hebt die niedere Stufe immer in der höheren auf. Die niedere Stufe ist allemal in der höheren aufgehoben, weil sie darin zugleich erhoben (vollendet), verneint und aufbewahrt ist: sie bildet in der höhern Stufe das „aufgehobene Moment —“, während diese die „Wahrheit und Idealität —“ von jener ausmacht.

§. 22.

Die Entwicklung als Weltproceß oder die objektive Dialektik.

Der Weltproceß ist die Entwicklung des absoluten Weltwesens oder der Weltvernunft. Da die Weltvernunft (das universale Wesen der Dinge) schlechthin Alles in sich begreift, so wird sie nicht von außen entwickelt, denn außer ihr ist nichts. Also sie entwickelt sich selbst: der Weltproceß begreift sich demnach als die Selbstentwicklung der Vernunft, und Natur und Geschichte bilden die fortschreitende Stufenreihe in dieser selbstthätigen Entwicklung.

Indem die Vernunft sich selbst entwickelt, so ist sie in ewigem Streben zu sich selbst begriffen, also nicht blos Grund, sondern auch Zweck ihrer selbst. Ihre Entwicklung ist daher Selbstzweck oder Idee. Unter Idee begreifen wir nicht irgend eine subjektive Vorstellung, etwa ein Ideal, welches die Einbildungskraft hervorruft, sondern den objektiven Weltzweck, der sich selbst realisirt, d. i. die Vernunft in ihrer Selbstentwicklung. Also ist die Idee die reale Welt selbst, nicht irgend ein Jenseits derselben, aber die reale Welt nicht in einem scheinbaren Zustande, sondern in ihrem wahren Wesen, d. h. in ihrer Entwicklung.

Die Vernunft in diesem Sinn als Grund und Zweck ihrer selbst ist die absolute Selbstentwicklung oder die Freiheit. Die Vernunft ist die Freiheit, die sich entwickelt, indem sie in nothwendigem Fortschritt die immanenten Widersprüche ihrer unfreien Stufen aufhebt.

Die Selbstentwicklung der Vernunft ist daher die Dialektik der Freiheit.

Zusatz 1. Dieser Begriff der immanenten Weltevolution, welcher von Hegel logisch entdeckt und aufgeklärt worden ist, muß wohl unterschieden werden von analogen Theorien früherer Systeme.

a) Die Aristotelische Metaphysik hat die Elemente der Entwicklung begriffen, indem sie Möglichkeit und Wirklichkeit (δύναμις und ἐνέργεια) als die bewegenden Weltvermögen darstellt. Die Materie (ὕλη) ist das dynamische — die Form (εἶδος) ist das energische Princip in den Dingen, die Dinge selbst sind geformte Materien oder zweckmäßig bestimmte Erscheinungen, Entelechien, welche nach dem Modus der Entwicklung fortschreiten. Allein die Aristotelische Metaphysik verknüpft diese Elemente nicht zur wirklichen immanenten Einheit, und die Pole der Weltentwicklung fallen daher aus einander. Das eine Element ist am Ende nur passiv, das andere nur aktiv und bildet zuletzt jenseits der realen Weltentwicklung den actus purus, die reine Vernunft, welche die Wirklichkeit transcendirt (νόησις νοήσεως). Die Aristotelische Philosophie begreift mithin das Universum nicht als die Selbstentwicklung der Vernunft.

b) Die Leibnitzische Monadologie erblickt in dem Universum ebenfalls eine fortschreitende Stufenreihe von Entelechien, allein der letzte Grund dieser Weltordnung ist die prästabilirte Harmonie. Damit wird der Begriff der Entwicklung wieder aufgehoben, weil das Gesetz und die verknüpfende Macht derselben in ein auswärtiges Subjekt verlegt wird. Die prästabilirte

Stufenreihe der Dinge ist nicht immanente Weltordnung oder Selbstentwicklung der Vernunft.

Zusatz 2. Die absolute Selbstentwicklung ist der originale Weltbegriff der modernen Philosophie. Daher bildet der Zweckbegriff die höchste Kategorie dieses Systems, aber der Selbstzweck, d. i. der immanente Zweck, welcher sich selbst verwirklicht oder seine eigene Causalität ist.

Das Princip des Spinozismus ist immanente Causalität. Das Princip der Leibnitzischen Philosophie und ihres aufgeklärten Jahrhunderts ist die äußerliche Teleologie. Das Princip des Hegel'schen Systems ist die immanente Teleologie.

§. 23.

Das System der Entwicklung.

Der Proceß der vernünftigen Entwicklung ist wohl der Zeit, aber nicht dem Begriffe nach endlos, denn die Vernunft, indem sie sich entwickelt, bringt sich selbst hervor in fortschreitender Stufenlinie, und sie ist schlechthin bei sich selbst, wenn sie sich klar und deutlich erkennt. Also vollendet sich mit der Selbsterkenntniß der Vernunft deren Selbstentwicklung. Diese Selbsterkenntniß ist das Wissen, und das Wissen erfüllt sich in dem System der Wissenschaften, welches die Philosophie entfaltet.

So bildet die Vernunft in ihrem Begriff den Anfang — in ihrer Selbsterkenntniß den Schlußpunkt der Weltentwicklung, und diese beschreibt daher eine in sich zurückkehrende Linie, d. i. einen Cyclus oder ein System von Erscheinungen.

Ebenso bildet die Wissenschaft der Vernunft, d. i. die Logik, Anfang und Schlußpunkt der Philosophie, und diese entwickelt sich als Encyklopädie der Wissenschaft, worin die Logik das erste und letzte Glied ausmacht.

§. 24.

Die wissenschaftliche Methode der Entwicklung oder die subjektive Dialektik.

Wissenschaft ist die Darstellung der Objekte in ihrem Zusammenhang. Die allgemeine Wissenschaft oder die Philosophie begreift die Dinge in ihrem allgemeinen Zusammenhange. Die wissenschaftlichen Begriffe müssen sich mithin nach derselben Richtschnur ordnen, wie die Dinge, oder der **ordo idearum** muß congruent seyn dem **ordo rerum**. Diese gesetzmäßige Ordnung, welche die wissenschaftlichen Begriffe regiert, ist die Methode der Wissenschaft.

Die Methode der Philosophie ist also die Weltordnung im Begriffe. Irgend ein Objekt begreifen oder wissenschaftlich betrachten heißt: dieses Objekt im Zusammenhange des Ganzen oder als ein Glied der Weltordnung (**sub specie aeternitatis**) darstellen. Die objektive Weltordnung ist aber immanente Evolution oder Selbstentwicklung der Vernunft (s. §. 22.). Mithin ist die Methode der Philosophie die Entwicklung des Begriffs.

Die Methode der Entwicklung ist die allein wissenschaftliche, weil der Proceß der vernunftgemäßen Entwicklung allein das wahrhaft Wirkliche ist. Die Weltentwicklung war objektive Dialektik, die Begriffsentwicklung ist

daher **subjektive Dialektik** oder **dialektische Methode**.

Die Weltvernunft begreift sich selbst in der Philosophie, denn die Philosophie ist die Stufe ihrer Selbsterkenntniß (s. §. 23.). Da aber das Wesen der Weltvernunft in der Selbstentwicklung besteht, so besteht deren Selbsterkenntniß in der dialektischen Methode, oder **die objektive Dialektik begreift sich vermöge der subjektiven Dialektik.**

Die objektive Dialektik ist die Selbstentwicklung der objektiven Vernunft (Wesen der Dinge). Die subjektive Dialektik ist die Selbstentwicklung der subjektiven Vernunft (des Denkens). Da aber die Vernunft das einmüthige Wesen von Natur und Geist, die Identität von Seyn und Denken, Objekt und Subjekt ist, so folgt, daß in der dialektischen Methode oder in der Selbstentwicklung des Denkens das Problem der Erkenntniß vollkommen gelöst wird. Denn das Wesen der Dinge ist aufgehobenes Moment in dem denkenden Wesen, und indem dieses entwickelt, was in ihm liegt, so producirt es die Gedanken, welche zugleich Wesen der Dinge sind, d. h. es producirt die objektive Erkenntniß.

Zusatz 1. a) Die Dialektik des Denkens ist also zugleich die Dialektik der Dinge. Das denkende Subjekt, indem es sich entwickelt, klärt die Objekte auf und erkennt in den klar gewordenen Objekten wie im Spiegel sein eigenes Wesen. Diese Erkenntniß, deren Objekt tamquam in speculo das Subjekt darstellt, ist die **speculative Erkenntniß.**

b) Die speculative Dialektik begreift die Selbstentwicklung der Dinge: sie ist also weder eine apriorische Construktion, noch eine blos passive Betrachtung. Sie ist das Gegentheil der ersten, weil sie mit der Verfassung des Objekts übereinstimmt, sie ist das Gegentheil der anderen, weil sie nur in der Selbstentwicklung des Denkens die Selbstentwicklung der Dinge begreift.

Zusatz 2. Die dialektische Methode enthält als aufgehobene Momente die Methode der Deduktion und der Induktion, welche den vorkantischen Dogmatismus regieren. Indem sie die höhere Stufe aus der niederen folgert, so handelt sie, wie die mathematische Methode der Deduktion. Aber die höhere Stufe folgt nur aus dem immanenten Widerspruche der niederen, und dieser Widerspruch wird entdeckt, indem der Inhalt derselben analysirt wird: diese Analyse der gegebenen Erscheinung befolgt die empirische Methode der Induktion.

Zusatz 3. Die dialektische Methode ist die begriffsgemäße Entwicklung der Objekte und unterscheidet sich darin von der genetischen Methode, welche nur die historische Entwicklung der Objekte darstellt. Die dialektische Methode begreift den Gegenstand nach seinem immanenten Zweck, die genetische betrachtet ihn in seinem historischen Ursprung. Daraus folgt: wenn die erste wahr und die zweite richtig ist, so stimmen sie mit einander überein, und die genetische Methode ist aufgehoben in der dialektischen.

Die dialektische Methode, weil sie die Objekte in ihrer Selbstentwicklung oder in ihrer Wahrheit darstellt, ist als solche zugleich die Kritik der Objekte, denn jede Selbstentwicklung ist zugleich Selbstkritik, und jede wahre Kritik muß objektive Selbstkritik, d. h. eine dem Gegenstande

immanente Kritik seyn. Daher ist die dialektische Darstellung jedesmal zugleich die Kritik ihres Gegenstandes, während die genetische Methode dieses kritischen Momentes entbehrt, da sie das Wesen ihres Gegenstandes nicht kennt.

§. 25.

Die Auflösung des logischen Problems.

Die dialektische Methode löst mit dem Erkenntnißproblem zugleich die Aufgabe der Logik, denn diese Aufgabe besteht in den Kategorien, welche die Dinge verknüpfen und also die Erkenntniß ermöglichen.

Die Kategorien oder reinen Begriffe entspringen in dem reinen Denken, und die Logik als die Produktion der Kategorien (s. §. 13. Zus. 2.) ist also die Selbstentwicklung oder die Dialektik des reinen Denkens. Das reine Denken ist nicht etwa ein aparter Verstand, wie sich der s. g. gesunde oder gemeine Menschenverstand überreden möchte, sondern das menschliche Selbstbewußtseyn, welches den zufälligen Inhalt der Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen von sich ausscheidet, um den nothwendigen Inhalt zu produciren. Das reine Denken ist also das schlechthin nothwendige oder nur mit sich selbst beschäftigte Denken (die Aristotelische *νόησις νοήσεως* — das Cartesianische **cogito ergo sum**), welches der Anschauung nicht als eines auswärtigen Correktivs bedarf, weil es dieselbe als ein aufgehobenes Moment in sich enthält nach seinem dialektischen, wie genetischen Entwicklungsgange.

Das Denken reinigt sich, indem es allen zufälligen

Inhalt seiner Vorstellungen von sich absondert und ausscheidet. Dieser Akt der Absonderung ist die Abstraktion, und durch den Akt der Abstraktion entsteht mithin das reine Denken oder das logische Selbstbewußtseyn.

Zusatz. Das reine oder abstrakte Denken entspricht den reinen Begriffen. Wie diese nicht empirische Vorstellungen sind, so ist jenes nicht empirisches Bewußtseyn. Vielmehr enthält die ernstliche Abstraktion von dem gewöhnlichen Bewußtseyn, welche die Logik postulirt, die große psychologische Schwierigkeit dieser Wissenschaft.

§. 26.

Der Anfang der Logik.

Die Logik beginnt also mit dem Akte der Abstraktion, welcher das reine Denken hervorbringt und das Individuum aus einem particularen Wesen in das schlechthin allgemeine Wesen, oder in das Vermögen der Vernunft selbst, verwandelt. Diese Handlung muß unternommen werden, und zu dieser Unternehmung muß man sich entschließen. Daher beginnt die Logik für sich mit dem Willensakte des Denkens und für die Anderen, welche sie bilden will, mit dem Postulat, diesen Akt zu vollziehen. Das Postulat heißt: denke!

Zusatz 1. Dieses Postulat verpflichtet den Menschen für sein eigenes wahres Wesen. Daher ist es ein nothwendiges Postulat, und der Entschluß, der ihm gehorcht, kein willkürlicher, sondern ein absolut sittlicher Entschluß.

Zusatz 2. Wer diesem Postulat die Folgeleistung verweigert, widerspricht sich selbst, und die wissenschaftliche Entwicklung des menschlichen Bewußtseyns zeigt, daß nur im

logischen Denken das menschliche Wesen die letzte Genugthuung findet und daher mit immanenter Nothwendigkeit zu diesem Akte getrieben wird. Diese wissenschaftliche Entwicklung des menschlichen Bewußtseyns ist die Phänomenologie des Geistes: sie beweist den Anfang der Logik und die innere Nothwendigkeit ihres Postulates.

§. 27.

Das Gesammtresultat der Propädeutik.

Aus dem Begriff der Wissenschaft folgt das Problem der Logik. Aus diesem Problem folgt die Geschichte der Logik. Aus der Geschichte folgt der Standpunkt für die methodische Lösung des Problems.

A. Wissenschaft ist Erkenntniß der Wirklichkeit. Die gesammte Wirklichkeit begreift die Dinge und unser Wissen von den Dingen: sie ist also bewußte Wirklichkeit. Die Erkenntniß der gesammten Wirklichkeit ist mithin die Erkenntniß der bewußten Wirklichkeit.

Die bewußte Wirklichkeit enthält die Dinge im Zusammenhange. Der Zusammenhang oder die Synthese der Dinge geschieht durch Begriffe. Diese verknüpfenden Begriffe sind die reinen oder absoluten Begriffe. Die absoluten Begriffe sind Weltbegriffe oder Kategorien. Also die Erkenntniß der bewußten Wirklichkeit ist die Wissenschaft der Kategorien.

a) Die Kategorien drücken das Wesen der Dinge aus, die objektiven Gesetze der Wirklichkeit. Also ist die Wissenschaft der Kategorien Ontologie oder Metaphysik.

b) Das Wesen der Dinge ist Begriff, und die Kategorien sind als objektive Wesenheiten zugleich subjektive Begriffe. Also ist die Wissenschaft derselben Logik, und die Logik ist identisch mit der Metaphysik.

c) Die Begriffe sind Akte des Denkens. Die Wissenschaft derselben ist mithin die Wissenschaft des produktiven Denkens oder das producirende Denken selbst, d. h. Wissenschaftslehre.

B. Die Geschichte der Philosophie entscheidet in ihren Epochen diese fortschreitenden Lösungen des logischen Problems, von denen die höhere immer die niedere voraussetzt.

a) Die Wissenschaft der Kategorien ist innerhalb der dogmatischen und naturalistischen Philosophie des vorsokratischen und vorkantischen Zeitalters blose Metaphysik.

b) Aristoteles entdeckt die Logik, indem er die Kategorien als höchste Elementarbegriffe für sich darstellt.

c) Auf dem transcendentalen Gesichtspunkt, welchen Kant entdeckt und Fichte vollendet, wird die Logik Wissenschaftslehre, und durch die Identitätsphilosophie, welche Schelling begründet und Hegel im transcendentalen Geiste vollendet, wird das Problem der Logik gelöst. Sie ist als Wissenschaft der Vernunft, welche die Einheit von Natur und Geist, Subjekt-Objekt ist, zugleich Metaphysik und Wissenschaftslehre, d. h. Fundamentalphilosophie.

C. Die Vernunft als Einheit von Natur und Geist begreift sich als Weltevolution. Die Welt ist die

Selbstentwicklung der Vernunft, also deren höchste Stufe das Selbstbewußtseyn der Vernunft oder das Denken.

a) Die Vernunft entwickelt sich objektiv als natürliche und sittliche Weltordnung. Dieser Weltprozeß ist Entwicklung und als solche die fortschreitende Lösung immanenter Widersprüche, d. h. Dialektik.

b) Die Vernunft entwickelt sich subjektiv als Begriff. Sie ist die Selbstentwicklung des Denkens und als solche die fortschreitende Lösung immanenter Widersprüche, d. h. Dialektik.

c) Das Denken ist die absolute Einheit der Dinge. Also entwickeln sich in dem Elemente des Denkens die Begriffe dieser Einheit, d. h. die Kategorien, und die Logik als die Selbstentwicklung oder Dialektik des reinen Denkens ist die vollständige Lösung ihres Problems.

II.

Das System der Logik.

Selbstentwicklung der Vernunft, also deren höchste Stufe und Selbsterzeugen der Vernunft oder das Denken.

a) Die Vernunft entwickelt sich objektiv als natürliche und sittliche Weltordnung. Dieser Weltprozeß ist Entwicklung und als solche die fortschreitende Lösung immanenter Widersprüche, d. h. Dialektik.

b) Die Vernunft entwickelt sich subjektiv als Begriff. Sie ist die Selbstentwicklung des Denkens und als solche die fortschreitende Lösung immanenter Widersprüche, d. h. Dialektik.

c) Das [illegible] die absolute Einheit der Dinge. Also entwickeln sich die reinen Elemente des Denkens die Begriffe dieser Einheit, d. h. die Kategorien, und die Logik als die Selbstentwicklung oder Dialektik des reinen Denkens ist die vollständige Lösung ihres Problems.

Erster Abschnitt.

Das Seyn oder die Unmittelbarkeit.

Erstes Kapitel.

Die Qualität.

§. 28.

Das Seyn.

In dem Akte der Abstraktion zieht sich das Denken aus allem äußerlichen und gegebenen Inhalt auf seine reine Thätigkeit zurück und schafft aus diesem Stoff das Weltsystem der reinen Begriffe, die sich als die nothwendigen Handlungen des Denkens in dialektischer Ordnung erzeugen.

Das reine Denken enthält die früheren Stufen der Weltordnung (natürliche und geistige) als aufgehobene Momente in sich und ist also seiner Natur nach erfüllt vom Wesen der Dinge (s. §. 24.). Es ist mithin ein unverständiger Vorwurf, die Akte des reinen Denkens (die Kategorien) als Schöpfungen aus nichts zu betrachten.

Was folgt aus dem Akte der Abstraktion? Zunächst nur, daß das Denken ist; was es ist, muß sich erst im Verlaufe seiner freien Entwicklung darthun. Es ist jetzt im Begriff, sich zu entwickeln, aber es ist noch nicht in der Entwicklung selbst begriffen. Mithin kann das Denken in seinem Ursprung keinen höhern Begriff von sich haben, als daß es ist; es kann nur sagen: Ich bin, und das Prädikat, in welchem sich das Denken zum ersten Mal klar wird, ist mithin das reine Seyn, in welchem die Begriffe noch schlummern. So erklärt das Denken in seinem Ursprung: Ich bin das Seyn, und was das Denken von sich selbst aussagt, ist zugleich Weltbegriff, d. h. eine Erklärung der Weltordnung.

Der erste Weltbegriff oder die erste Kategorie ist mithin das Seyn.

Zusatz. Der Begriff des Seyns — das erste logische Element tritt in den metaphysischen Anfangsgründen des menschlichen Bewußtseyns als erklärendes Weltprincip auf. In dem neutralen Brahm der Inder bildet die Religion, in dem infinitiven εἶναι der eleatischen Philosophie (Parmenides) bildet die Philosophie diesen elementaren Begriff.

§. 29.

Das Nichtseyn.

Das logische Seyn widerspricht sich selbst; denn das Denken erlischt in der bewegungslosen Ruhe des Seyns. Da aber das Seyn nur aus dem Denken folgt (denn es ist die Handlung des Denkens), so widerspricht es sich selbst, indem es das Denken aufhebt. Mithin erklärt sich das

Denken als die Negation des Seyns, d. h. als Nichtseyn.

Das logische Nichtseyn ist nicht die Abwesenheit des Seyns, das blose Zero, auch nicht der mathematische Gegensatz desselben, so daß es ein negatives Seyn gegenüber dem positiven wäre, sondern es ist die dialektische Negation desselben (s. §. 21, Zus. 2.), der immanente Widerspruch des Seyns. Das Seyn widerspricht sich selbst. Darum ist es Nichtseyn, und in dem Begriffe des Nichtseyns offenbart das Denken den immanenten Widerspruch des Seyns. Das Denken erklärt sich zuerst als das Seyn und dieses logische Seyn als Nichtseyn. Mithin erklärt das Denken: Ich bin das Seyn, welches nicht ist.

Zusatz. Der wahre Begriff des Nichtseyns ist von Hegel nicht deutlich genug hervorgehoben und von den Meisten seiner Schule geradezu verfälscht worden. Diese Verfälschung muß aufgeklärt werden, oder es ist zu fürchten, daß die Dialektik schon in den ersten Begriffen stagnirt und ihrer Methode abtrünnig wird, indem sie den gewöhnlichen Gang des logischen Formalismus einschlägt. Die Vorwürfe, welche wissenschaftliche Gegner (Trendelenburg) dem Anfang der Logik gemacht haben, sind gegründet, allein sie treffen nur die gewöhnliche Darstellung, welche den Geist jener Begriffe nicht erreicht.

Gewöhnlich entwickelt man die Begriffe von Seyn und Nichtseyn in folgender Weise: das Seyn ist völlig unbestimmt, also ist es leer; das leere Seyn enthält Nichts, also ist es Nichts (Erdmann u. A.).

Hier wird Seyn und Nichtseyn gar nicht unterschieden,

sondern ein und dieselbe Sache, nämlich das blose vacuum in zwei verschiedenen Namen ausgedrückt, einmal auf positive und dann auf negative Weise. Das ist offenbar kein wirklicher Unterschied, sondern eine leere Tautologie und eine unfähige Identität, welche niemals zu höheren Begriffen fortschreitet. Hier ist die Identität von Seyn und Nichtseyn eine pure Tautologie und unbegreiflich ist nur, wie diesem sterilen vacuum die Schöpferkraft der Begriffe inwohnen soll: die Entwicklung der Begriffe ist dann allerdings eine Schöpfung aus Nichts.

Die gewöhnliche Darstellung von Seyn und Nichtseyn ist also vollkommen undialektisch; sie braucht das Nichtseyn nur als eine andere Redensart für das Seyn und mit einem solchen nichtssagenden Namentausch ist sie niemals im Stande, neue Begriffe zu erzeugen. Daher haben Diejenigen Recht, welche diesem undialektischen Anfang den dialektischen Fortschritt verbieten.

Das logische Verhältniß beider Begriffe ist folgendes: Das Nichtseyn ist der immanente Widerspruch des Seyns, das Seyn widerspricht sich, weil es dem Denken widerspricht, und wenn man das Seyn nicht als Akt des Denkens (als denkendes Seyn) betrachtet, so läßt sich kein Widerspruch in ihm entdecken und es erlaubt niemals eine dialektische Entwicklung. Wenn das Seyn in Wahrheit jenes vacuum wäre, als welches die gewöhnliche Darstellung es nimmt, so dürfte das Nichtseyn auf keine Weise das vacuum wieder bezeichnen, sondern es wäre dann das Nicht-*vacuum* oder in dem vacuum der *horror vacui*, d. i. der immanente Widerspruch des vacuum's.

Die gewöhnliche Darstellung erblickt in dem Seyn nicht einen Akt des Denkens, also nicht das logische Seyn, d. h. das Seyn überhaupt wird nicht von ihr gedacht, sondern vorgestellt, sie handelt nicht dialektisch, sondern

dogmatisch, und begeht von vornherein eine Untreue gegen den Geist der Dialektik, indem sie die Begriffe nimmt, als ob sie ohne das Denken dialektisch und bewegungsfähig wären. In diesem dogmatischen Charakter haben die meisten Darsteller und die meisten Beurtheiler das logische Werk Hegels aufgefaßt und darum ein falsches Bild von ihm entworfen; denn diese Logik ist die Vernunftwissenschaft auf transcendentalem Standpunkte (s. §. 18. und 19.).

Ueber den Begriff des Nichtseyns vergleiche Werder's Schrift über die Qualität.

§. 30.

Das Werden.

Das Seyn, welches nicht ist, ist das fließende Seyn oder das Werden. Das logische Seyn widerspricht sich, darum ist es Nichtseyn, und dieser immanente Widerspruch löst sich auf im Werden.

Das Denken, indem es sich begreift als das Seyn, welches nicht ist, erklärt: „Ich bin das Werden." Das Werden ist die Wahrheit von Seyn und Nichtseyn, und diese sind darin aufgehobene Momente. Das Seyn ist im Werden enthalten als das werdende Seyn, d. h. als Entstehen, und das Nichtseyn ist im Werden enthalten als das werdende Nichtseyn, d. h. als Vergehen.

So ist das Werden selbst das Entstehen, welches vergeht, und das Vergehen, welches entsteht; es ist der fortwährende Widerspruch, der sich nicht festhalten läßt, d. h. der verschwindende Augenblick oder das ewige

Vergehen. Die Auflösung dieses Widerspruchs ist das vergangene Werden oder das Gewordenseyn.

Zusatz. Das Werden als das unruhige, sich widersprechende und darum bewegte Seyn (der fließende Augenblick) läßt sich nur aus dem immanenten Widerspruch des Seyns begreifen. Wenn man daher das Seyn als widerspruchslose Einheit faßt, wie Parmenides der Eleat, so muß man folgerichtig alles Werden läugnen, wie Zeno, der Schüler des Parmenides.

§. 31.

Das Daseyn.

Das Werden hebt sich durch seinen immanenten Widerspruch selbst auf; denn es ist das Seyn, welches nicht ist, also die Einheit von Seyn und Nichtseyn. Allein in dem stetigen Flusse des Werdens begriffen ist diese Einheit nur der Moment, welcher verschwindet, und sie erreicht deßhalb in dem reinen Werden niemals ihren Begriff. Darum widerspricht das Werden seinem Begriffe, weil es nicht im Stande ist, ihn zu erfüllen.

Diesen Widerspruch löst und seinem Begriffe entspricht das Werden im Daseyn. Das Daseyn ist das beruhigte Werden oder die gewordene Einheit von Seyn und Nichtseyn.

Zusatz. Der dialektische Gang vom Seyn zum Daseyn ist folgender: der Begriff des Seyns widerspricht sich im reinen Seyn: darum verneint er das Seyn (Nichtseyn) und erklärt sich als Einheit von Seyn und Nichtseyn im Werden.

Die Einheit von Seyn und Nichtseyn widerspricht sich

im reinen Werden: darum verneint sie das Werden und erklärt sich als seyende (gewordene) Einheit von Seyn und Nichtseyn im Daseyn.

§. 32.

Das qualitative Daseyn oder das Etwas.

In dem Daseyn hat sich das Werden gesetzt und das Seyn determinirt. Das determinirte Seyn ist das Seyn im Punkte, also nicht mehr das unbestimmte, sondern das bestimmte Seyn. Das Daseyn ist, aber es ist nicht blos, sondern es ist da. Von dem reinen Seyn ließ sich nur sagen, daß es nicht ist; das bestimmte Seyn oder das Daseyn erklärt nicht allein, daß es ist, sondern auch was es ist, denn es ist da, und in diesem Da begreift es seine Determination.

Das Daseyn ist nur das, was es ist, und indem es schlechthin in das Wasseyn (τι, quid, quale) aufgeht, begreift es sich als die Qualität oder das qualitative Daseyn (das Aristotelische τὸ τι ἐστι, die scholastische Quiddität).

In der Qualität erklärt das Daseyn, welchen Punkt es einnimmt, oder in welche Bestimmtheit das reine Seyn gefaßt ist. Aber indem es erklärt, was es ist, spricht es zugleich aus, was es nicht ist, denn es erschöpft in der einfachen Qualität nicht alle möglichen Qualitäten, es ist als ein bestimmtes Daseyn nicht alles Daseyn, und darum muß das qualitative Daseyn zugleich sein (relatives) Nichtdaseyn erklären: als ein bestimmtes Was ist es nicht alle Was, sondern nur Etwas.

Zusatz. Das Etwas ist die wirkliche Einheit von Seyn und Nichtseyn, denn in dem Etwas erklärt das einfache Daseyn zugleich, was es ist (Moment des Seyns) und daß es nur dieses Was ist (Moment des Nichtseyns).

§. 33.

Etwas und Anderes oder die Grenze.

In dem Etwas hat das Daseyn seine Bestimmtheit ausgesprochen, und es begreift sich vermöge seiner Qualität als einen Theil in der Gesammtsphäre des Daseyns. Darum ist das Etwas nicht bloses Daseyn, sondern ein bestimmtes Daseyn oder ein Daseyendes.

a) Aus diesem Begriffe des Etwas folgt unmittelbar, daß außer dem Etwas auch anderes Daseyn ist, und dieses Andere ist vermöge seiner einfachen Qualität ebenfalls Etwas. Das Etwas, welches nicht das erste ist und alles von diesem unterschiedene Daseyn repräsentirt, begreift sich als das andere Etwas oder als Anderes.

Das Daseyn, weil es vermöge seiner Bestimmtheit ein Daseyendes oder Etwas überhaupt ist, begreift sich nicht blos als das eine Etwas, sondern auch als das Andere, und die Totalität des Daseyns erklärt sich mithin als Etwas und Anderes.

b) Dieses Und ist zunächst nur die indifferente Copula, welche sagt: „Etwas ist — Anderes ist auch.“ Allein da außer dem Etwas nur Anderes ist, so hängen Beide ebenso unmittelbar mit einander zusammen, wie sie sich unmittelbar von einander

unterscheiden. Also ist das Und die Copula, welche Etwas und Anderes unmittelbar sowohl verknüpft, als aus einander hält, d. h. es ist der Punkt, der zugleich den Zusammenhang und den Unterschied Beider ausdrückt. Ein solcher Punkt, in dem zwei zusammentreffen und sich scheiden, ist der Grenzpunkt Beider. Das Verhältniß von Etwas und Anderem begreift sich demnach als die Grenze.

c) Etwas und Anderes sind wechselseitig begrenzt, — das Eine durch das Andere. Das begrenzte Etwas ist das Endliche, denn es nimmt ein Ende, wo das Andere anfängt. In seiner Endlichkeit oder in seiner Grenze offenbart das Etwas den Widerspruch, der ihm inwohnt.

α) In seiner Grenze unterscheidet sich das Etwas von Anderem, und zugleich ist es vermöge seiner Grenze unmittelbar auf das Andere bezogen. Also bejaht und verneint sich das Etwas zugleich durch seine Grenze, und diese ist in demselben Augenblick das Seyn und das Nichtseyn des Etwas.

β) In seinem Unterschiede von Anderem ist das Etwas an sich da: dieses Seyn des Etwas, welches an ihm selbst ohne Anderes ist, begreift sich als das Ansichseyn.

In seiner Beziehung auf Anderes ist das Etwas für Anderes da: dieses Seyn des Etwas, welches für Anderes oder in Anderem ist, begreift sich als das Seyn für Anderes

(das Aristotelische πρός τι, das Spinozistische **quod in alio est**).

Da aber das Etwas nur vermöge der Grenze sich von Anderem unterscheidet und auf Anderes bezieht, so ist sein Unterschied zugleich seine Beziehung, so ist das Ansichseyn zugleich Seyn für Anderes, oder das Etwas ist an sich nur, was es für Anderes ist, d. h. es ist an sich das Andere selbst.

γ) Das ist der Widerspruch des Etwas, der sich in seiner Grenze oder Endlichkeit offenbart: in seiner Grenze offenbart das Etwas, daß es an sich das Andere selbst.

Das Seyn, welches nicht ist, ist das fließende Seyn oder das Werden. Das Seyn des Etwas, welches an sich das Andere (also das Nichtseyn des Etwas) ist, ist das Anderswerden oder die Veränderung (ἀλλοίωσις).

§. 34.

Die fließende Grenze oder die Veränderung.

Das Etwas ist das Andere seiner selbst. Also sein ganzes Seyn (Ansichseyn) geht auf in die Beziehung auf Anderes (Seyn für Anderes): das Etwas ist ganz und gar in Anderem, darum ist es unmittelbar etwas Anderes (**aliquid**) oder das Andersseyn schlechtweg (θάτερον).

a) Die Grenze ist kein fixer, sondern ein beweglicher Punkt, die fließende Grenze oder die unmittelbare Continuität des Etwas und Andern, d. h. der Moment des Uebergehens. Der immanente Widerspruch des Etwas löst sich auf in der fließenden Grenze, das Etwas geht in das Andere über und wird ein anderes Etwas. So begreift sich die fließende Grenze als das (qualitative) Anderswerden oder die Veränderung.

b) Mit der Grenze setzt sich die Veränderung in's Endlose fort, denn die Grenze ist der fließende Punkt, der immer verschwindet, um immer von Neuem wieder zu entstehen: Etwas wird Anderes und dieses wiederum Anderes u. s. f. in's Endlose. Die Veränderung begreift sich mithin als der endlose Progreß (progressus in indefinitum). Im endlosen Progreß steigert sich die Grenze zum unübersteiglichen Jenseits und wird zur Schranke, die immer nur aufgehoben werden soll und doch niemals kann. Denn das Endliche hat seine Grenze fortwährend außer sich und kann sie deßhalb niemals los werden: es ist in's Endlose endlich.

Darin offenbart sich der immanente Widerspruch der Endlichkeit. Das Endliche soll ein Ende nehmen und kann in der blosen Veränderung niemals dieses Ende erreichen. Darum verfällt es dem endlosen Progreß. Der endlose Progreß ist die fixirte, d. h. endlose Endlichkeit oder die schlechte Unendlichkeit, das ἄπειρον, welches sich der vernunftge-

mäße Gedanke subordinirt, und dem sich nur eine begrifflose und ohnmächtige Phantasie unterwirft.

c) Wie löst sich dieser immanente Widerspruch der Endlichkeit? Er besteht im endlosen Progreß, der überall auftritt, wo ein Widerspruch fixirt wird und die beiden Seiten desselben alterniren.

In dem Proceß der Veränderung löst sich der Widerspruch der Grenze oder der Endlichkeit, aber nur im Momente des Uebergehens, wie sich im Werden der Widerspruch des Seyns auch nur im Momente des Uebergehens aufhob.

Etwas wird Anderes, d. h. es wird, was es an sich ist. Darin ist also offenbar die Grenze momentan aufgehoben, und weil nur in der Grenze Etwas und Anderes ist oder das Endliche als solches, so hebt sich im Momente des Ueberganges das endliche Seyn überhaupt auf. Diese Selbstnegation der Endlichkeit ist die wahre Unendlichkeit, und die wahre Unendlichkeit ist nicht endlos, wie die gerade Linie, sondern vollendet, wie der Kreis, sie hat ihr Ende nicht außer sich, sondern in sich: sie ist die Selbstbegrenzung.

Zusatz. Dieser Moment des Uebergehens, welcher die Endlichkeit aufhebt, ist vom Platonischen Parmenides als der zeitlose Augenblick (τό ἐξαίφνης) begriffen, in welchem die Gegensätze verschwinden. Vgl. meine Dissertation *de Platonico Parmenide* pg. 70 u. flgd.

§. 35.

Die Unendlichkeit oder das Fürsichseyn.

Das Endliche ist das begrenzte Etwas oder das qualitativ bestimmte Daseyn. Vermöge der Grenze oder der Endlichkeit setzt sich alles qualitative Daseyn in unmittelbaren Zusammenhang, und dieses in sich zusammenhängende und continuirliche Daseyn besteht in dem endlosen Fluß der Veränderung.

a) Also vermöge der perennirenden Grenze (d. i. die Grenze, die sich fortwährend setzt und aufhebt) ist das Endliche selbst endlos. Dieser immanente Widerspruch hebt sich durch den Begriff der Endlichkeit selbst auf, denn die Grenze erlischt im Momente der Veränderung. Mit der Grenze hebt sich die Endlichkeit auf, und mit der Endlichkeit auch die Endlosigkeit oder das perennirende Andersseyn.

b) Das Endliche also hebt seinen Widerspruch auf, indem es sich selbst aufhebt. Es ist nur endlich als ein begrenztes Etwas. Das begrenzte Etwas ist Etwas und Anderes. In dem Augenblick der Veränderung geht Etwas in Anderes über: also erlischt zwischen Beiden das indifferente Und; das Etwas ist jetzt selbst das Andere, also ist es nicht mehr Etwas und Anderes, also nicht blos begrenztes Etwas oder pure Endlichkeit, sondern im Momente des Uebergehens hat es seine Schranke oder Negation, nämlich das Andere, aufgehoben.

c) So ist das Etwas als die Negation seiner Negation die absolute Negativität oder das absolute Seyn, welches nicht mehr ein durch Anderes, sondern durch sich selbst bestimmtes Seyn ist.

Das durch sich selbst bestimmte Seyn ist die wahre Unendlichkeit, welche das Endliche nicht als ein Anderes von sich ausschließt, sondern als Moment in sich begreift.

Also ist das unendliche Seyn, weil es die Grenze nicht außer sich, sondern in sich hat, das selbstbegrenzte Seyn und als solches nicht mehr Seyn für Anderes (Begrenztwerden), sondern Seyn für sich (Selbstbegrenzung) oder Fürsichseyn.

Das Fürsichseyn ist das Seyn, welches sich selbst begrenzt, also durch sich selbst ein qualitativ bestimmtes ist. So bildet es die concrete Einheit von Seyn und Daseyn. Wie sich das reine Seyn nothwendig zum Daseyn aufhebt, so hebt sich alles Daseyn nothwendig zum Fürsichseyn, alles Endliche zum Unendlichen auf. Mit anderen Worten: Alles Seyn ist Daseyn; alles Daseyn ist Fürsichseyn; alles Endliche ist unendlich.

Zusatz. Damit entscheidet sich das wahre Verhältniß des Unendlichen und Endlichen. Das Unendliche ohne das Endliche ist eine ebenso gewaltsame und zweckwidrige Abstraktion, als das Endliche ohne das Unendliche. Beide sind einander nicht entgegengesetzt, sonst wäre jedes das Gegentheil seiner selbst: das Unendliche wäre dann endlich, weil

das Endliche außer ihm wäre, und das Endliche wäre endlos, weil es niemals ein Ende nähme. Vielmehr ist die Endlichkeit nur als ein Moment des Unendlichen selbst zu begreifen. Es gibt überhaupt keine blose Endlichkeit, denn blos endlich wäre Etwas dann, wenn es nur für Anderes wäre und gar keine Beziehung auf sich selbst hätte. Aber es gibt Nichts, welches schlechthin nur für Anderes wäre, indem es jeder eigenen Bestimmung entbehrte. Das gewöhnliche Bewußtseyn muß in diesem Sinn dem logischen einräumen, daß Nichts blos endlich, daß mithin Alles unendlich ist.

§. 36.

Das Fürsichseyende oder das Atom.

Das Fürsichseyn ist nicht das reine Seyn, welches nicht ist (s. §. 29.), sondern ein bestimmtes Seyn, welches durch sich selbst ist. In diesem Charakter der qualitativen Bestimmtheit und Selbstbegrenzung ist es ein Seyendes; nicht *εἶναι*, sondern *ὄν*, aber dieses *ὄν* ist nicht daseyendes, sondern fürsichseyendes Seyn oder das Fürsichseyende.

a) Das Fürsichseyende ist nicht mehr für Anderes, sondern für sich selbst da, also ist es nicht mehr das veränderliche Etwas. Das Daseyn war das Seyn im Punkte des Da, aber dieser Punkt war die flüssige Grenze, die sich zur endlosen Linie ausdehnte: darum war das daseyende Etwas der endlose Progreß der Veränderung.

b) Das Fürsichseyn ist das Seyn in der eigenen Grenze oder im Mittelpunkt, welcher im Kreislauf um

sich selbst fließt: dieser Punkt ist nicht mehr die endlose, sondern die ewige Grenze, nicht der bewegliche, sondern der bewegende Punkt, d. i. der in sich ruhende Mittelpunkt oder das Centrum. Darum ist das Fürsichseyende nicht Etwas, welches Anderes ist, sondern Eines, welches kein Anderes ist, d. i. das wandellos Eine oder die ewige Qualität, die sich nicht mehr verändert.

c) Die daseyende Qualität ist der Punkt als endlose Linie, welche die Theilbarkeit in's Endlose zuläßt. Die fürsichseyende Qualität ist der Punkt als Centrum, der als ein ideeller Punkt mit der Ausdehnung auch die Möglichkeit der Theilung ausschließt. Also erklärt sich die Qualität im Fürsichseyn als die untheilbare Qualität oder das Atom.

§. 37.

Eines und Vieles.

Die fürsichseyende Qualität oder das Atom ist der untheilbare Punkt oder das Eine. Aber dieses Eine für sich allein widerspricht sich, denn alles qualitative Daseyn würde in diesem einen Atom als in seinem Centrum verschwinden, und dieses Centrum selbst, weil außer ihm nichts wäre, könnte nicht Eines seyn, oder es wäre das verzehrende Nichts, welches sich selbst aufhebt.

a) Dieser Widerspruch löst sich, indem nicht ein Atom, sondern viele Atome sind. Wie sich das Daseyn unmittelbar als Etwas und Anderes entwickelt, so

entwickelt sich das Fürsichseyn als Eines und Vieles, oder sein Daseyn besteht in unendlich vielen Atomen. Ein Atom ist nur möglich als Eines unter Vielen, darum setzt jedes das andere voraus, und aus dem Begriff des Atoms folgt mit Nothwendigkeit das Daseyn zahlloser Atome.

b) Aber jedes Atom ist nur für sich und nicht für die andern da: darum schließen sich die vielen Atome gegenseitig aus und repelliren einander, die Macht und das Seyn jedes Atoms besteht in der entschiedenen Verneinung der übrigen.

Also verneinen sich die Atome gegenseitig, aber sie vernichten sich nicht, denn jedes hat an dem andern seine elementare (unzerstörbare) Voraussetzung. Daraus folgt, daß sich die Atome in einen Zusammenhang setzen, der alle in sich begreift, aber nicht mehr als veränderliche Qualitäten, die in einander übergehen, sondern als unveränderliche Einheiten, die sich gegenseitig ausschließen. Diese gegenseitige Ausschließung ist die Reciprocität der Atome oder deren Beziehung, denn sie ist gegenseitig; die Repulsion der Atome, weil sie schlechthin auf jedem Punkte Statt findet, ist unmittelbar deren Attraktion, denn als pure Repulsion würde sie sich in Zero verflüchtigen.

c) Der Zusammenhang der Atome ist das System repulsiver Attraktion oder ausschließender Beziehung, d. i. die Einheit solcher, welche gleichgiltig neben einander existiren. In dieser indifferenten

Einheit der Atome erlischt der qualitative Unterschied, vermöge dessen Etwas in Anderes überging. Das Etwas ist Eins. Die Anderen sind viele Eins geworden, und das Continuum der vielen Eins ist nicht mehr die Qualität, die ihre Grenze in's Endlose verändert, sondern die Quantität, deren Grenze in's Endlose dieselbe bleibt, nämlich das ewig sich wiederholende Eins.

§. 38.

Uebergang in die Quantität.

Die Qualität erlischt, indem sich der Zusammenhang von Etwas und Anderem auflöst in die Atome fürsichseyender Qualitäten. Die Atome können sich nicht mehr qualitativ verändern, weil sie beharrliche Qualitäten sind. Also widerspricht in dem Begriff des Atoms die Qualität sich selbst, denn sie „qualirt" nicht mehr. Die Atome ändern sich nicht, sie mehren sich blos, d. h. sie sind nicht einer qualitativen, nur einer quantitativen Veränderung fähig. Das Atom besteht in der zahllosen Vielheit der Atome, deren jedes ein sprödes Eins ist.

Also löst sich der immanente Widerspruch der Qualität auf in dem Begriff der Quantität. Die fürsichseyende Qualität erklärt: „Ich bin die Qualität, welche nicht mehr Qualität ist, also mit ihrer Grenze nicht mehr zusammenfällt, sondern dagegen gleichgiltig geworden." Das Seyn, welches seine Grenze ändert, ohne seine Qualität zu ändern, ist die Quantität.

Zusatz. Indem das Etwas zum Eins wird, hebt sich die Qualität zur Quantität auf: die Qualität war das perennirende Etwas, die Quantität ist das perennirende Eins.

§. 39.

Gesammtresultat.

Das reine Seyn widerspricht sich selbst, denn es ist an sich das reine Denken, also ist es Nichtseyn. Das Seyn, welches nicht ist, ist das reine Werden.

Das reine Werden widerspricht sich selbst, denn es ist die Einheit von Seyn und Nichtseyn als der Moment, welcher verschwindet, — als das Entstehen, welches vergeht: dieser Widerspruch löst sich im Daseyn.

Das Daseyn ist das Seyn im Punkte des Da, aber dieser Punkt ist überall; also widerspricht sich das reine Daseyn, denn es ist ein unbestimmter Punkt: dieser Widerspruch löst sich in dem bestimmten Daseyn oder der Qualität.

Die Qualität widerspricht sich, denn sie ist Etwas, welches Anderes ist: dieser Widerspruch löst sich in der Veränderung oder der fließenden Grenze.

Die Veränderung widerspricht sich, denn sie ist das Endliche, welches endlos ist: dieser Widerspruch löst sich in der Unendlichkeit oder dem Fürsichseyn.

Das Fürsichseyn widerspricht sich, denn es ist Eines, welches Vieles ist: dieser Widerspruch löst sich in dem Begriff der Quantität.

Zweites Kapitel.

Die Quantität.

§. 40.

Das quantitative Seyn oder die reine Quantität.

In dem Begriff der Quantität löste sich der immanente Widerspruch der Qualität (s. §. 38.). Dieser Widerspruch erschien im Begriff des Atoms, denn das Atom ist die unveränderliche Qualität, und der Charakter der Qualität ist die Veränderung. Das Atom ist Eins, und das Eins erklärt sich unmittelbar als viele Eins. Im Punkte des Eins ist daher das Seyn nicht mehr ein Was, sondern ein Vieles. Das ist die Auflösung der Qualität in die Quantität. Das reine Seyn ist als Was qualitativ, es wird quantitativ als Vieles.

a) Der Begriff der Quantität bestimmt sich daher zunächst als viel Eins. Das quantitative Seyn oder die reine Größe ist absolute unterschieden, denn sie ist Vieles; sie besteht aus zahllosen Atomen, deren jedes ein Element für sich ist.

In diesem ursprünglichen Charakter aufgefaßt ist die Größe das absolut diskrete Seyn, und sie begreift sich im Momente der Diskretion als bestehend aus zahllosen Atomen.

b) Aber die diskreten Atome sind schlechthin gleich, denn jedes von ihnen ist das leere Eins. Also

unterscheiden sich die Atome im Einsseyn, oder ihr elementarer Unterschied ist unmittelbar ihre elementare Gleichheit. Weil sie nur diskret sind, so bilden sie zusammen eine unterschiedslose, einfache oder stetige Einheit. Als diese unterschiedslose Einheit bildet die reine Größe das einfache Continuum ihrer diskreten Elemente.

In diesem ursprünglichen Charakter aufgefaßt ist die Größe das absolut continuirliche Seyn, und sie begreift sich im Momente der Continuität als entstanden aus dem Princip des Eins oder als die stetige Einheit der diskreten Atome, die in ihr enthalten sind, nicht realiter als selbständige Elemente, sondern potentialiter als aufgehobene Momente.

c) Daraus ergibt sich der wahre Begriff der Größe: sie ist ihrer Natur nach diskret, d. h. viel Eins; aber die reine Diskretion ist noch nicht wahrhaft Quantität, denn sie begreift nicht die Einheit der Größe selbst. Dieser Widerspruch der Diskretion löst sich in der Continuität: die continuirliche Größe ist nicht viel Eins, sondern ein Vieles.

Zusatz. Diskretion und Continuität bilden den Begriff der Größe, und es heißt diesen Begriff zerstören, wenn man ihn nur in einem dieser Momente auffaßt, denn es gibt weder blos diskrete, noch blos continuirliche Größen, sondern jede ist als solche diskret, weil sie eine Größe, und continuirlich, weil sie eine Größe ist. Jede Größe ist viel Eins; so ist sie diskret, und zugleich ein Vieles: so ist sie continuirlich.

Aristoteles unterscheidet ebenfalls in dem Begriff der Quantität (der Kategorie des ποσόν) die Diskretion (διωρισμένον) und die Stetigkeit (συνεχές) als elementare Bestimmungen der Größe.

§. 41.

Das quantitative Daseyn oder das Quantum.

Die reine Continuität entspricht dem wahren Begriff der Größe ebenso wenig, wie die reine Diskretion, denn sie wäre das absolut Indiskrete und somit der Widerspruch schrankenloser Einheit. Die Quantität begreift sich daher als das diskrete Continuum, und die continuirliche Größe in der Grenze der Diskretion ist eine bestimmte Quantität, also nicht mehr die Größe schlechthin, sondern ein Großes, d. i. nicht mehr ποσότης, sondern ποσόντι, nicht mehr reine Quantität, sondern Quantum. Das Quantum ist das quantitative Daseyn, und dieses bildet die Einheit von Diskretion und Continuität, wie das qualitative Daseyn die bestimmte Einheit von Seyn und Nichtseyn.

Das Quantum ist weder das zahllos Viele, noch das schrankenlos Eine. Es ist viel Eins, aber die Vielen sind bestimmt; also ist das Quantum eine Vielheit oder eine Anzahl von Eins. Es ist ein Vieles, aber das Eine ist begrenzt; also ist das Quantum eine Einheit Vieler.

Die Einheit Vieler und die Anzahl von Eins begreift sich als Zahl, denn die Zahl erklärt, wie viel die Einheit beträgt, wie groß die Anzahl ist.

§. 42.

Das bestimmte Quantum oder die Zahl.

Die Quantität wird im Quantum ein Großes. Ein Großes ist ein unbestimmtes Definitum, welches fragt: wie groß? Auf das interrogative Quantum muß mit einem numerischen Tantum geantwortet werden. Im Numerus erklärt das Quantum, wie groß es ist. Alle Quantität ist Quantum. Alle Quanta sind Zahlen oder numerische Größen. Die Zahl als solche ist eine Anzahl, welche Einheit ist, oder sie ist Einheit als eine bestimmte Anzahl von Eins. Also besteht die Zahl wesentlich im Zählen von Eins, und das s. g. Rechnen begreift nur die möglichen Arten des Zählens.

Alles Zählen aber ist die einfache Bewegung der Quantität: der Akt, welcher die diskreten Elemente zur continuirlichen Einheit verbindet. Mithin wird die bestimmte Bewegung der Zahl oder das Rechnen darin bestehen, daß die diskreten Zahlen continuirlich gesetzt und auf diese Weise der Unterschied von Anzahl und Einheit aufgehoben wird.

§. 43.

Das Zählen und Rechnen.

Das Rechnen löst den Widerspruch des Diskreten im Elemente der Zahl, und es muß begriffen werden als die nothwendige Entwicklung der numerischen Quantität. Das ursprüngliche Element der Zahl ist Eins. Die vielen Eins sind diskrete Einheiten, welche gleich sind.

Aber als diskrete sind sie unterschieden. Dieser Unterschied wird ausgeglichen und jener immanente Widerspruch der vielen Eins wird aufgelöst, indem sie gezählt werden. So entsteht numerando die continuirliche Reihe der natürlichen Zahlen, 1, 2, 3 u. s. f.

Das Zählen setzt sich fort, so lange die Diskretion nicht vollkommen zur Continuität oder die Anzahl zur Einheit aufgehoben ist. Darin besteht das eigentliche Rechnen.

a) Das Resultat des Numerirens sind die verschiedenen Zahlen. Diese verschiedenen Zahlen bilden diskrete Einheiten, welche nicht gleich sind. Aber alles Diskrete ist gleich, weil es unterschiedslos ist, und die verschiedenen Zahlen sind ihrem Elemente nach gleich, denn sie bestehen jede aus lauter Eins. Dieser Widerspruch löst sich, indem sie zusammengezählt werden. So entsteht die Summe, $1 + 2 + 3$ u. s. f. Die Summe wird componirt im Summiren (Addiren), decomponirt im Differenziiren (vulgo Subtrahiren).

b) Die Diskretion verschiedener Einheiten ist ausgeglichen in der Summe. Als Problem bleibt die Diskretion derselben Einheiten oder diskrete Einheiten, welche gleich sind. Als diskrete sind sie unterschieden, denn jede von ihnen ist eine Einheit für sich. Dieser Widerspruch löst sich, indem die gleichen Einheiten zusammengezählt oder dieselbe Einheit a so oft zu sich selbst summirt wird, als ihre Anzahl b Eins zählt. So entsteht

das Vielfache der Einheit oder das Produkt ($2 + 2 + 2 = 3 \times 2$).

Das Produkt wird componirt im s. g. Multipliciren, decomponirt im s. g. Dividiren.

c) Die Diskretion verschiedener Einheiten ist in der Summe, die Diskretion gleicher Einheiten ist im Produkt aufgehoben. Als Problem bleibt dieselbe Einheit in derselben Anzahl. Die Einheit ist so oft als diskrete Größe (der Anzahl nach) vorhanden, als sie selbst diskrete Eins enthält. Die Auflösung dieses Widerspruchs ist, daß die Einheit so oft gesetzt und summirt wird, als sie selbst Eins zählt. So entsteht die Potenz als Quadrat, und die Potenzen entwickeln sich — die höhere aus der nächst niederen, indem die letztere jedesmal so oft zu sich selbst summirt wird, als die ursprüngliche Einheit Eins zählt ($3 + 3 + 3 = 3 \times 3 = 3^2$. — $3^2 + 3^2 + 3^2 = 3 \times 3^2 = 3^3$ u. s. f.). Die Potenz wird componirt im Potenziren, decomponirt im Radiciren.

Damit sind die möglichen Diskretionen der Zahl zur Continuität aufgehoben, die numerischen Widersprüche aufgelöst und das Zählen oder Rechnen systematisch vollendet. Die Zahl entwickelt ihr System in der Summe (Differenz), im Produkt (Quotient), in der Potenz (Wurzel).

§. 44.

Der quantitative Progreß oder das extensive Quantum.

Die continuirliche Einheit der Quanta, die sich im Zählen erzeugt und vollendet, ist selbst wieder Zahl, also ein numerisches Quantum, das mit der Grenze der Diskretion behaftet ist und dem Widerspruch derselben auf's Neue verfällt. Die Summe, das Produkt, die Potenz, weil sie Zahlen, d. h. blose Quanta sind, haben die logische Natur der Quantität: sie weisen über sich hinaus wie das perennirende Eins und können sich in's Endlose ausdehnen, denn es gibt keine Grenze, wo die Zahl Halt macht und der Akt des Zählens aufhört.

In diesem quantitativen Progreß begriffen, wird die Größe zum extensiven Quantum, das gegen jede Grenzbestimmung gleichgiltig ist, denn die Einheit, welche sich zählt, ist dem endlosen Progreß der Zahl Preis gegeben.

Die Grenze des extensiven Quantums ist die fließende Grenze, wie die des qualitativen Etwas, denn das extensive Quantum wird begrenzt durch eine Zahl und die Zahlgrenze besteht in dem endlosen sich Setzen und Aufheben des diskreten Eins.

So widerspricht das extensive Quantum sich selbst in der Grenze und dieser Widerspruch fixirt sich im endlosen Progreß (§. 34.). Weil das extensive Quantum immer wieder durch andere Zahlen begrenzt wird, darum ist es in endloser Ausdehnung begriffen, denn das fortwährende Begrenztwerden ist in Wahrheit das Unbegrenztseyn.

Das Zahllose ist die schlechte Unendlichkeit im Elemente der Quantität, welche das absolut Große niemals erreicht und nur der gemeinen Imagination imponirt, als der fiktive Ausdruck des Ewigen. Wie das Etwas im endlosen Progreß der Veränderung nicht aufhörte, Etwas zu seyn, so hört die Zahl (Quantum) in dem endlosen Proceß der Vermehrung oder Verminderung nicht auf, Zahl (diskretes Quantum) zu seyn.

Wirklich aufgehoben ist die Diskretion nur in der Einheit, welche die Vielen nicht mehr als Elemente, sondern als Momente in sich faßt. — Diese Einheit ist zugleich diskretes Eins und einfaches Continuum und die extensive Vielheit, welche der diskreten Grenze in's Endlose folgte, wird hier zurückgenommen in das einfache Eins, aus dem sie hervorgegangen ist. Nur ist dieses Eins jetzt nicht mehr das leere, sondern das erfüllte Eins, denn es hat die Vielen nicht mehr außer sich, sondern in sich. Dieses erfüllte Eins hat mit der extensiven Vielheit auch die diskrete Numeralgrenze aufgehoben und begreift sich daher nicht mehr als extensive, sondern als intensive Größe oder Grad.

Der Grad ist im Elemente der Größe die Selbstbegrenzung oder das quantitative Fürsichseyn.

§. 45.

Das quantitative Fürsichseyn oder der Grad.

In dem Grade bildet die Quantität wieder das einfache Eins, denn jeder bestimmte Grad ist Eins, aber

diese Eins sind nicht mehr, wie die ursprünglichen Elemente der Quantität, die leeren, also unterschiedslosen, sondern die graduell verschiedenen Eins, deren jedes eine specifische Einheit für sich ist. Im Grade ist daher die Quantität in das Eins zurückgegangen, das sich nunmehr in der graduellen Zahlenreihe (v. Ordinalzahlen) entwickelt. Vermöge dieser specifischen Bestimmtheit, die jedem Grade seine eigenthümliche Stelle und Beschaffenheit gibt, und nicht mehr dem gleichmachenden Calcül unterliegt, bildet der Grad ein qualitatives Eins. So widerspricht die Quantität, indem sie sich als Grad begreift, ihrem eigenen Wesen und nachdem sie den Widerspruch von Diskretion und Continuität, der ihre logische Natur ausmacht, gelöst hat, kehrt sie zurück in die Qualität.

Zusatz. In dem Begriff des Atoms ging die Qualität in die Quantität über; in dem Begriff des Grades geht die Quantität in die Qualität zurück.

Die Qualität hörte im qualitativen Fürsichseyn auf, veränderliches Etwas, also Qualität, zu seyn.

Die Quantität hört im quantitativen Fürsichseyn auf, diskretes oder numerisches Eins, also Quantität, zu seyn.

§. 46.

Das quantitative Verhältniß.

Der Grad ist das qualitative Eins oder eine specifische Einheit Vieler. Vermöge seiner qualitativen Bestimmtheit ist er in's Endlose variabel, und vermöge seiner quantitativen Natur kann er in's Endlose steigen und fallen. Im

Grade ist wohl die Einheit der Vielen gleich Eins geworden, allein dieses Eins ist als bestimmte Einheit eine veränderliche Größe, also nicht die beständige und constante Einheit der Vielen.

Ueberhaupt kann diese Einheit, welche den Begriff der Quantität sucht, nicht in einer einzelnen Größe bestehen, sondern nur in der Beziehung der Größen oder in dem quantitativen Verhältniß.

Indem Quanta auf einander bezogen werden, so ist keines von beiden mehr für sich, sondern jedes nur für und in dem Anderen; also bilden sie die Seiten oder Momente in einem Verhältniß, das die beweglichen Quanta zur constanten Einheit verknüpft. Dieses Verhältniß ist quantitativ in seinen Seiten und qualitativ in dem Exponenten derselben.

Der Exponent setzt die Quanta aus einander und erlaubt ihnen den Spielraum endloser Veränderung, aber zugleich setzt er diesem Proceß die unveränderliche Grenze, denn die proportionalen Quanta können sich nur innerhalb des Exponenten vergrößern oder verkleinern. Die Veränderung jener Quanta, welche in's Unbegrenzte (unendlich Große und Kleine) fortgesetzt werden kann, wird durch den Exponenten bestimmt als regelmäßige Veränderung.

Die Beziehung verschiedener Quanta besteht in der numerischen Verknüpfung, welche sie eins setzt und die numerische Einheit entwickelt sich als Summe, Produkt, Potenz. Also wird die constante Einheit oder

Beziehung verschiedener Quanta entweder deren constante Summe oder Produkt oder Potenz seyn.

a) Das quantitative Verhältniß, dessen Exponent die constante Differenz oder Summe der Seiten bildet, ist das arithmetische Verhältniß.

Die constante Differenz exponirt das directe (arithmetische) Verhältniß; die constante Summe exponirt das umgekehrte.

b) Das quantitative Verhältniß, dessen Exponent der constante Quotient oder das constante Produkt der Seiten bildet, ist das geometrische Verhältniß.

Der constante Quotient exponirt das directe (geometrische) Verhältniß; das constante Produkt exponirt das umgekehrte.

Innerhalb des beständigen Exponenten können sich die Seiten des Verhältnisses nur gemeinschaftlich verändern. Die Modifikation der einen bedingt die der andern.

In dem direkten Verhältniß (dessen Exponent Differenz oder Quotient ist) verändern sich beide Seiten in demselben Modus: die Vermehrung der einen ist dieselbe Vermehrung der andern und ebenso die Verminderung.

In dem umgekehrten Verhältniß (dessen Exponent Summe oder Produkt ist) verändern sich beide Seiten im entgegengesetzten Modus. Die Vermehrung der einen ist dieselbe Verminderung der andern und v. v.

c) Das quantitative Verhältniß, dessen Exponent nach einem constanten Gesetze mit den beiden Seiten sich entwickelt, ist das Potenzverhältniß, die höchste Form des quantitativen, weil es die qualitative Veränderung eines Quantum darstellt.

§. 47.

Uebergang in das Maaß.

Die Qualität widersprach sich als atome Qualität und dieser Widerspruch löste sich in der Quantität. Die Quantität widerspricht sich als atomes Quantum (Grad), weil sie sich im Grade als spezifische Einheit bestimmt, deren quantitative Vermehrung und Verminderung zugleich ein graduelles Steigen und Fallen, also eine reale Veränderung ist. Der Grad ist die spezifische Einheit, welche als ein Eins in's Endlose hin veränderlich und darum noch nicht die wirkliche Einheit des Vielen ist.

Dieser Widerspruch löst sich in der constanten Einheit der Vielen oder dem quantitativen Verhältniß, dessen Exponent die beständige Beziehung der quantitativen Seiten bildet. Im quantitativen Verhältniß regelt sich daher der quantitative Progreß und in der regelmäßigen Veränderung begreift sich das Quantum als Maaß, welches in aller numerischen Vielheit die constante Einheit bildet.

§. 48.

Gesammtresultat.

Die reine Quantität widerspricht sich als die Diskretion der Atome, denn die Atome sind unterschiedslos. Dieser Widerspruch löst sich in der Continuität. Die reine Continuität widerspricht sich, denn sie ist schrankenlose Einheit. Dieser Widerspruch löst sich in dem diskreten Continuum, d. i. die bestimmte Quantität oder das Quantum.

Das Quantum widerspricht sich, denn es ist ein Großes oder ein Vieles und begreift daher alle mögliche Größen in sich, wie das Daseyn alle mögliche Qualitäten. Dieser Widerspruch löst sich in dem bestimmten Quantum oder der Zahl.

Die Zahl ist eine Einheit Vieler, welche eine bestimmte Anzahl von Eins ist. Dieser Widerspruch löst sich im Zählen oder Rechnen, welches die diskreten Elemente zur continuirlichen Einheit verknüpft und aufhebt. Allein die gewordene Zahleinheit ist eine diskrete Größe, also eine numerisch begrenzte Einheit, die sich in's Endlose ausdehnt (vermehrt und vermindert): das extensive Quantum ist zahllos. Dieser Widerspruch löst sich im Grade oder der intensiven Größe. Der Grad ist eine spezifische Einheit Vieler, die in's Endlose variabel ist. Dieser Widerspruch löst sich im quantitativen Verhältniß, welches im Exponenten die constante Einheit der Seiten, also bereits das Maaß der quantitativen Veränderung bildet.

Drittes Kapitel.

Das Maaß.

§. 49.

Das reine Maaß.

Das reine Denken begreift sich als das Seyn, und das Seyn bestimmt sich zuerst als Qualität oder Beschaffenheit. Der immanente Widerspruch der Qualität löste sich auf in dem Begriff der Quantität, der in seinem Ursprung die Qualität verneinte und in seiner Vollendung dahin zurückkehrte.

Daraus folgt: der Begriff des Seyns erschöpft sich weder als blose Qualität noch als blose Quantität, und er widerspricht sich selbst, wenn er in einer von beiden Bestimmungen festgehalten wird. Mithin ist seine Wahrheit, daß er Beides zugleich ist (sowohl das Eine, als auch das Andere), und nachdem sich der Widerspruch bloser Quantität aufgelöst hat, begreift sich das Seyn als die unmittelbare Einheit von Qualität und Quantität. In dieser Einheit ist es nicht mehr das endlose Seyn, denn es ist vermöge der Quantität Eines; auch nicht mehr das zahllose Seyn, denn es ist vermöge der Qualität Etwas, sondern das maaßvolle Seyn, welches mit der Qualität die Quantität verbindet und die Größe mit der Beschaffenheit in unmittelbaren Einklang setzt.

Der Begriff des Maaßes entscheidet daher, was Qualität und Quantität in Wahrheit sind: sie sind nicht Ele-

mente, sondern Momente des Seyns. Mit anderen Worten: Qualität und Quantität, jede für sich genommen, drücken den Begriff des Seyns nicht wahrhaft aus, sondern heben sich selbst auf als ohnmächtige Abstraktionen und vollenden den Begriff des Seyns erst in ihrer wechselseitigen Beziehung.

Zusatz. Seyn und Nichtseyn waren die durchgängigen Momente der Qualität. Diskretion und Continuität waren die durchgängigen Momente der Quantität. Qualität und Quantität sind die durchgängigen Momente des Maaßes.

§. 50.

Das bestimmte Maaß.

Das reine Maaß widerspricht sich aus eben demselben Grunde, wie die reine Qualität und die reine Quantität. Die reine Qualität war das unbestimmte Daseyn: dieser Widerspruch löste sich in dem bestimmten Daseyn oder dem Etwas. Die reine Quantität war das unbestimmte Großseyn: dieser Widerspruch löste sich in der bestimmten Größe oder dem Quantum.

Ebenso löst das reine Maaß seinen Widerspruch in dem bestimmten Maaß. Es ist seinem Begriff nach die Einheit von Qualität und Quantität; da aber die Qualität Quale und die Quantität Quantum ist, so folgt, daß das Maaß die Einheit von Quale und Quantum, also nothwendig eine bestimmte Einheit von Qualität und Quantität oder ein bestimmtes Maaß ist. Das bestimmte Maaß bildet das Verhältniß

einer Beschaffenheit zu einer Größe: es ist dieses bestimmte Etwas in den Grenzen dieses Quantums, und umgekehrt dieses Quantum in den Grenzen dieser Beschaffenheit. Indem sich Qualität und Quantität im Maaße wechselseitig bestimmen, so bildet dieses deren wirkliche bestimmende Einheit (s. den vorigen §.).

Zusatz. Alles Seyende ist Maaß, d. h. seine Beschaffenheit und seine Größe bilden ein bestimmtes Verhältniß.

§. 51.

Das quantitative Maaß.

Jedes qualitative Etwas ist zugleich ein bestimmtes Quantum. Das bestimmte Quantum muß erklären, wie groß es ist, und gibt diese Erklärung durch die numerische Determination (s. §. 42.). Also muß jedes qualitative Etwas, weil es ein bestimmtes Quantum ist, auch numerisch begriffen werden; es muß erklären, wie groß es ist, und gibt diese Erklärung durch das quantitative Maaß.

Der bestimmte Numerus ist eine Anzahl von Eins. So entsteht für das quantitative Maaß die Frage:

1) Welches ist das Eins, dessen Anzahl ein qualitatives Etwas bildet?

2) Wie groß ist die Anzahl dieser Eins in dem qualitativen Etwas oder: wie viele solcher Eins sind nöthig, um die Größe von diesem qualitativen Daseyn auszumachen?

Das Eins als das Größenelement einer Qualität kann nicht das leere (namenlose) Eins seyn, denn dieses

ist das Element der reinen Quantität: es muß vielmehr eine bestimmte oder qualitative Einheit seyn, und die Größe einer Qualität muß begriffen werden als eine Anzahl solcher Einheiten.

Das quantitative Maaß, indem es die Größe von einem Etwas bestimmt, bildet daher:

a) Die qualitative Einheit, die eine Anzahl mal in der Größe eines Etwas enthalten ist: so ist es der Maaßstab, welcher die Größe des Etwas mißt;

b) eine bestimmte Anzahl solcher Einheiten, denn die Größe des Etwas ist begrenzt und also nicht ein unbestimmter, sondern ein bestimmter Quotient des Maaßstabes: so ist das quantitative Maaß die Regel, welche die Größe des Etwas bestimmt. Das quantitative Maaß ist Maaßstab als messende Einheit, es ist Regel als gemessene Anzahl dieser Einheit, und es ist Beides nur, indem es nicht die Größe einer Zahl, sondern die Größe eines qualitativen Etwas bestimmt.

Die Regel ist quantitatives Maaß, sie mißt nur die Quantität eines Etwas, und da dieses gegen seine Quantität zunächst gleichgiltig ist, so bildet die Regel keine feste, sondern eine bewegliche Grenze, denn die Größe des Etwas kann sich diesseits und jenseits dieser Grenze ändern, ohne daß die qualitative Beschaffenheit des Etwas modificirt wird.

c) Indessen das quantitative Maaß kann sich nur bis auf einen gewissen Grad von der Regel entfernen. Wird dieser Grad überschritten diesseits oder jenseits

der regulären Grenze, so hört auch das specifische Etwas auf, diese bestimmte Qualität zu seyn, und die quantitative Vermehrung oder Verminderung hat unmittelbar die qualitative Veränderung zur Folge.

So bestimmt das quantitative Maaß nicht blos die Quantität eines Etwas als Maßstab und Regel, sondern auch die Qualität selbst, und es bildet das Maaß nicht blos von der Größe, sondern auch von der Beschaffenheit das Etwas, denn es bestimmt diese vermöge der Quantität. Das quantitative Maaß, welches die Qualität selbst bestimmt, ist das specifirende (qualificirende) oder specifische Quantum: es erklärt, daß jede Qualität eine quantitative Grenze habe, deren Veränderung die Qualität selbst modificirt.

Zusatz. Das quantitative Maaß ist die quantitative Einheit von Qualität und Quantität: das Verhältniß von Größe und Beschaffenheit, dessen Exponent ein Quantum ist.

Maaßstab und Regel sind eigentlich nur quantitatives Verhältniß: der Maaßstab ist die Einheit — die Größe des Etwas ist eine Summe solcher Einheiten; die Regel ist deren Anzahl oder Quotient. Dieses quantitative Verhältniß ist aber nicht Quantum, sondern Maaß, weil es innerhalb eines qualitativen Etwas Statt findet.

§. 52.

Das qualitative Maaß.

Das quantitative Maaß begreift die Quantität eines qualitativen Daseyns. Allein dieses Etwas muß als ein bestimmtes Quantum vorhanden seyn, um durch Maaßstab und Regel gemessen werden zu können. Das quantitative Maaß mißt nur die gegebene Größe an einem vorhandenen Quale; die Qualität selbst verändert es wohl, aber setzt dieselbe nicht. Das Daseyn der Qualität folgt nicht aus dem Quantum, im Gegentheil: das Quantum folgt aus der Qualität, also auch die bestimmte Quantität aus der bestimmten Qualität, oder die Größe von Etwas folgt aus dem Etwas selbst. Mithin folgt die bestimmte Größe von Etwas oder das quantitative Maaß aus der qualitativen Beschaffenheit, und die Wahrheit des quantitativen Maaßes bildet also das qualitative Maaß. Das quantitative Maaß war die maaßgebende Größe. Das qualitative Maaß ist die maaßgebende Beschaffenheit. Daß überhaupt Etwas in bestimmter Quantität existirt, läßt sich nur aus seiner (maaßsetzenden) Beschaffenheit erklären, also das quantitative Maaß nur aus dem qualitativen.

Zusatz. Das qualitative Maaß ist die qualitative Einheit von Qualität und Quantität: das Verhältniß von Beschaffenheit und Größe, dessen Exponent die Beschaffenheit ist.

Das quantitative Maaß war das qualificirende Quantum. Das qualitative Maaß ist das quanti-

ficirende Quale. Das Maaß, das sich sowohl quantitativ als qualitativ bestimmt hat, ist das wirkliche Maaß, und in diesem Sinne ist alles Seyende Maaß, denn Alles, was ist, bildet eine maaßvolle Einheit von Beschaffenheit und Größe.

§. 53.

Die Maaße und das Maaßverhältniß.

Das Seyn begreift sich als Maaß oder als die Einheit von Qualität und Quantität. Das Maaß ist bestimmtes Maaß oder Einheit von Quale und Quantum. Das bestimmte Maaß ist quantitatives Maaß oder die bestimmte Größe eines Etwas. Das quantitative Maaß mißt diese Größe als Maaßstab, begrenzt dieselbe als Regel und verändert das Etwas selbst als specifisches Quantum.

Das quantitative Maaß ist in seinem Grunde qualitatives, denn es ist die Qualität des Etwas, welche dessen Quantität bestimmt.

Alles Daseyn ist also ein bestimmtes Maaß von Beschaffenheit und Größe. Vermöge der Qualität bildet das Seyn (qualitativ) verschiedene Maaße, vermöge der Quantität (numerisch) viele Maaße.

Diese vielen und verschiedenen Maaße, weil jedes ein bestimmtes Daseyn ist, beziehen sich unmittelbar auf einander und bilden so das Maaßverhältniß. Das Maaßverhältniß bezieht die Maaße auf einander als bestimmte Quanta, als bestimmte Qualia, als bestimmte Maaße.

Das quantitative Maaßverhältniß bestimmt das quantitative Maaß seiner Seiten, d. h. es vereinigt Qualia von bestimmter Größe. Das qualitative Maaßverhältniß bezieht nur Maaße von bestimmter Qualität auf einander, und das Maaßverhältniß ist sowohl qualitativ als quantitativ, wenn es bestimmte Qualia, welche bestimmte Quanta bilden, vereinigt.

Zusatz. Das quantitative Maaßverhältniß als Kategorie erklärt: Alles, was ist, steht in quantitativem Zusammenhang (das Gleichgewicht). Das qualitative Maaßverhältniß als Kategorie erklärt: Alles, was ist, steht in qualitativem Zusammenhang (Verwandtschaft).

§. 54.

Das Maaßlose.

Das Maaßverhältniß, dessen Seiten nicht blos Quanta oder Qualia, sondern Maaße sind, ist das vollkommen bestimmte Maaß, weil es die Maaße selbst als Momente in sich begreift. Allein dieses Maaß der Maaße ist als ein Tale und Tantum, d. h. als ein Daseyn von bestimmter Beschaffenheit und Größe sowohl qualitativ als quantitativ begrenzt, und zufolge dieser Grenze ein begrenztes oder endliches Maaß, welches andere endliche Maaße außer sich hat, mit denen es neue Verhältnisse schließt, ohne jemals die absolute Grenze zu finden.

Mithin ist das Maaßverhältniß endlos, denn es ist eine neue Maaßbestimmung, die vermöge ihrer qualitativen und quantitativen Grenze immer wieder ein endliches Maaß bildet.

Alle Maaßverhältnisse sind Maaße. Alle Maaße sind bestimmt, also endlich, also endlos, wie das Endliche überhaupt (s. §. 34.). Das endlose Maaß ist das Maaßlose. Das Maaßlose ist im Begriff des Maaßes derselbe Widerspruch, der im Begriff der Qualität das endlose Etwas und im Begriff der Quantität das zahllose Quantum war.

Der Widerspruch des Maaßlosen besteht darin, daß sich das Maaßverhältniß immer wieder als endliches Maaß erklärt und damit als die Seite eines neuen Maaßverhältnisses oder als Moment eines neuen Maaßes auftritt. Dieser Widerspruch, indem er fixirt wird, bildet den endlosen Progreß des Maaßes. Seine Lösung wäre das unendliche Maaß oder die absolute Totalität der Maaße, welche alle Maaße und damit alles Seyende in sich begreift, also nicht mehr von außen, sondern durch sich selbst begrenzt wird.

Zusatz. Der Widerspruch des unbegrenzten Daseyns überhaupt oder des endlosen Progresses löst sich in der Selbstbegrenzung oder dem unendlichen Daseyn (s. §. 35.).

Das qualitative Daseyn löste diesen Widerspruch im Begriff des Atoms, und das Atom war die unveränderliche Qualität (s. §. 36.).

Das quantitative Daseyn löste seinen Widerspruch im Grade oder dem quantitativen Verhältniß, und dieses war die constante Einheit (s. §. 46.).

Das Maaß wird seinen Widerspruch lösen in dem unendlichen Maaß, und dieses wird sich begreifen als die wandellose Einheit der Maaße.

§. 55.

Das absolute Maaß oder die Totalität alles Daseyns.

Das absolute Maaß kann weder qualitativ noch quantitativ bestimmt seyn, denn sonst wäre es ein bestimmtes oder endliches Maaß, welches dem Widerspruch des Maaßlosen verfiele (s. vor. §.).

Also ist das absolute Maaß weder ein Quale noch ein Quantum, und da alles unmittelbare Seyn nothwendig sowohl Quale als Quantum ist, so folgt, daß das absolute Maaß nicht mehr das unmittelbare Seyn ist, sondern das neutrale oder indifferente Seyn, welches alles bestimmte Daseyn in sich begreift und daher selbst als dessen Totalität oder Einheit begriffen werden muß.

§. 56.

Uebergang in das Wesen.

Die Einheit der Maaße (das unendliche Maaß) ist die Einheit alles bestimmten Daseyns. Diese Totalität alles Seyenden ist aber selbst kein bestimmtes Daseyn und fällt daher nicht mehr in die Sphäre der Unmittelbarkeit, sondern hebt diese als Moment in sich auf. Die Unmittelbarkeit war das Seyn, welches ist (das daseyende Seyn), also ist die aufgehobene Unmittelbarkeit das Seyn, welches nicht mehr ist, d. i. das gewesene Seyn oder das Wesen. Die Einheit alles Daseyenden ist daher nicht Seyn, sondern Wesen.

Das Wort Wesen drückt sowohl positiv als negativ den Begriff jener Einheit aus. Denn diese Einheit ist kein unmittelbares Seyn, weil sie kein bestimmtes Daseyn ist, also ist sie nicht das unmittelbar gegenwärtige, sondern das vergangene oder gewesene Seyn, d. h. Wesen.

Auf der andern Seite ist die Einheit alles Seyns durch sich selbst, da außer ihr Nichts da ist, wodurch sie bestimmt oder begrenzt seyn könnte: also sie war, ehe sie ist, und sie begreift sich demgemäß als das ewig gewesene Seyn, d. h. als Wesen oder Substanz. Im negativen Sinn ist das Wesen das vergangene Präsens oder das Präteritum des unmittelbaren Seyns; im positiven Sinn ist das Wesen das ewige Präsens oder die wandellose und unvergängliche Einheit alles Seyns. Ebenso unterscheidet Aristoteles zwischen Seyn und Wesen: die οὐσια wird von ihm bestimmt als das τὸ τι ἐστι, das Wesen dagegen als τὸ τι ἦν εἶναι.

Zusatz. Die Qualität, welche nicht mehr Qualität war, wurde Quantität. Die Quantität, welche nicht mehr Quantität war und in die Qualität zurückging, wurde Maaß. Das Maaß, welches nicht mehr Maaß ist, oder das bestimmte Daseyn überhaupt, welches in die Einheit alles Seyns zurückgeht, wird Wesen.

§. 57.

Gesammtresultat.

Das reine Maaß widerspricht sich, denn es ist die unbestimmte Einheit von Qualität und Quantität: dieser Widerspruch löst sich im bestimmten Maaß.

Das bestimmte Maaß widerspricht sich als quantitatives Maaß, denn dieses setzt ein Etwas von bestimmter Größe, also sich selbst voraus: dieser Widerspruch löst sich im qualitativen Maaß.

Das qualitative Maaß widerspricht sich, denn es wird durch andere Maaße begrenzt: dieser Widerspruch löst sich in den Maaßverhältnissen oder in dem Maaß der Maaße, welches vermöge seiner qualitativen und quantitativen Grenze dem Widerspruche des Maaßlosen verfällt.

Dieser Widerspruch löst sich in dem unendlichen Maaß oder der Totalität alles Daseyns, welche nicht mehr Maaß und nicht mehr Seyn, sondern Wesen ist.

Zweiter Abschnitt.

Das Wesen oder die Substanz.

Viertes Kapitel.

Das Wesen als Reflexion.

§. 58.

Wesen und Schein.

Das unmittelbare Seyn erreicht den Höhepunkt seiner Entwicklung im Begriffe des Maaßes. Denn das unmittelbare Seyn ist das Seyende, und das Seyende ist ein bestimmtes Daseyn als Quale und Quantum. In der Maaßbestimmung also, welche die Einheit von Qualität und Quantität bildet, vollendet sich der Begriff des Seyns. Und indem er sich vollendet, offenbart er zugleich seinen immanenten Widerspruch. Denn das Maaß der Maaße begreift sich als die Einheit alles Daseyns, da alles Daseyn Maaß ist; aber diese Einheit ist selbst immer wieder Maaß, also nur eine bestimmte und niemals die absolute Einheit des Daseyns. Dieser Wider-

spruch des Seyns löst sich im **Wesen**, und in dem Wesen wird die wahre Einheit des Daseyns begriffen und dieses selbst zum Momente herabgesetzt. Also erklärt sich das Wesen als die Wahrheit des Seyns, und wie es selbst nicht in die Grenze des Daseyns eingeht, so läßt es sich auch nicht in einem Prädikate des Daseyns darstellen, weder als Quale, noch als Quantum, noch als Maaß.

a) Das Wesen, indem es sich als die **Einheit** alles Seyns von allem **unmittelbaren** Seyn unterscheidet, gibt von sich die negative Erklärung: Ich **bin nicht das unmittelbare Seyn**. Das unmittelbare Seyn ist also nicht das wesentliche oder wahre Seyn: es ist das Seyn, welches nicht wahrhaft ist, sondern blos zu seyn **scheint**, d. h. der **Schein des Seyns**.

b) Aber dieser Schein ist ein Akt des Wesens selbst, denn er entsteht nur vermöge des Wesens. Also das Wesen, weil es den Schein erzeugt, muß diesen zu seinem eigenen Prädikate machen und erklären: Ich **bin der Schein des Seyns**.

Das unmittelbare Seyn ist dem Wesen gegenüber das Seyn, welches nicht wahrhaft ist, sondern **blos scheint**; das Wesen ist der Unmittelbarkeit gegenüber das wahrhafte Seyn, welches **erst scheint**.

c) Der **Schein** ist also **doppelsinnig**: er spiegelt zugleich das Wesen und das unmittelbare Seyn. Im Scheine geht die Unmittelbarkeit unter und das Wesen auf, so besteht zunächst das Wesen oder die Einheit alles Daseyns im **Scheinen**, d. h. in der

gegenseitigen Reflexion oder Beziehung der Seyenden. In diesem Elemente der objektiven Reflexion besteht die wesentliche Einheit alles Daseyns.

Zusatz 1. Das Wesen, weil es kein bestimmtes Daseyn, sondern die Einheit alles Daseyns ist, geht nicht in Anderes über, sondern ist als bestimmende Reflexion lediglich auf sich selbst bezogen. Daher ist die Dialektik des Wesens nicht der Proceß des Uebergehens (die transitorische Dialektik), wie in der Sphäre des Seyns, sondern der Proceß der Vermittlung, in welchem sich nicht das Daseyn, sondern die Einheit alles Daseyns entwickelt.

Zusatz 2. Aus dem Begriffe des Wesens folgen von selbst die s. g. Denkgesetze der formalen Logik als nothwendige Kategorien. Denn das Wesen ist die Reflexion des Daseyns, also sind die Bestimmungen der Reflexion oder die Gesetze, nach denen die Dinge auf einander bezogen werden, d. h. die Denkgesetze, nothwendige Bestimmungen oder Kategorien des Wesens.

Zusatz 3. Die dogmatische Philosophie forscht nach dem Wesen der Dinge. Also folgen aus dem Begriffe des Wesens die nothwendigen und regierenden Gesichtspunkte des Dogmatismus.

a) Das Wesen ist das wahrhafte Seyn der Dinge: das ist der Grundgedanke alles Dogmatismus.

b) Alles unmittelbare Daseyn ist Schein, und das Wesen oder die Einheit desselben ist nicht, sondern scheint nur. Die Wahrheit besteht in der relativen Beziehung, also gibt es keine letzte Wahrheit: das ist der Grundgedanke der Sophistik und des Skepticismus. Sophistik und Skepticismus verneinen die dogmatische Philosophie, aber sie verneinen sie dogma-

tisch, deßhalb sind sie selbst Dogmatismus (s. Geschichte der Logik §. 6. Zusatz und §. 10. Zusatz).

c) Das Wesen erzeugt den Schein, als ob es ein objektives Daseyn wäre, und verführt dadurch die Philosophie zum positiven oder negativen Dogmatismus. Dagegen die transcendentale oder kritische Philosophie (Kant) unterscheidet das Seyn von dem Wesen, die Dinge von dem Dinge an sich, und begreift daher den Schein des unmittelbaren Seyns am Wesen als einen unvermeidlichen transcendentalen Schein, welcher in dem arglosen Verstande des Dogmatismus die Metaphysik des Uebersinnlichen oder das Scheinwissen hervorbringt.

§. 59.

I. Die Identität.

Das Wesen ist in seinem elementaren Begriff die Einheit alles Daseyns. Diese Einheit ist offenbar von allem bestimmten oder unmittelbaren Daseyn unterschieden. Aber dieser Unterschied darf im Geiste des Wesens nicht so verstanden werden, daß sich das Wesen von dem Seyn absondert, denn sonst würde es selbst ein besonderes Seyn, also ein Daseyendes, was seinem Begriff widerspricht. Das daseyende Wesen wäre ein besonderes Wesen und könnte in seinem Unterschiede von dem unmittelbaren Daseyn niemals dessen Einheit darstellen, es wäre dann nicht die Einheit alles Daseyns, die es seinem Begriffe nach seyn soll.

Demnach begreift sich das Wesen als die Einheit, welche alles Daseyn in sich faßt, d. h. als die immanente

Einheit desselben. Diese immanente Einheit ist nicht von Außen begrenzt, also nicht veränderlich, sie begreift sich daher als das wandellos Eine; sie ist ewig dieselbe, und als die immanente Einheit alles Daseyns bestimmt sich das Wesen als die Identität: Alles, was ist, ist seinem Wesen nach ein und dasselbe oder identisch.

Zusatz 1. Das Wesen ist Identität. Jede Philosophie begreift ihrer Tendenz nach das Wesen der Dinge, sie begreift in diesem Wesen die Einheit, in dieser Einheit die Identität alles Daseyns. Auf den Begriff der Identität gravitirt jede Philosophie: daher ist alle Philosophie Identitätsphilosophie, und in der Geschichte der Philosophie entwickelt sich der Begriff dieser Identität.

a) Die erste Stufe dieser Entwicklung begreift die Identität alles natürlichen Daseyns: die vorsokratische Philosophie.

b) Die zweite Stufe erforscht die Identität des logischen Daseyns: die nachsokratische Philosophie.

Die vorkantische Philosophie beschreibt beide Entwicklungen in parallelen Sphären, darum ist ihr Brennpunkt der Spinozismus, welcher behauptet: ordo rerum *idem* est ac ordo idearum.

c) Die dritte Stufe begreift die wahre Identität des natürlichen und logischen Daseyns, nachdem sie sich klar gemacht hat, daß das logische Daseyn im Denken oder im freien Selbstbewußtseyn besteht. Ihr Problem ist die wesentliche Einheit von Geist und Natur: die transcendentale Philosophie seit Kant, deren Erfüllung die transcendentale Identitätsphilosophie in Hegel ist.

Zusatz 2. Die objektiven Reflexionsbestimmungen gelten

in der formalen Logik als subjektive Reflexionsbestimmungen oder als **Denkgesetze**. Die Denkgesetze enthalten die Prädikate des Wesens, allein unter Wesen wird hier nur der äußerliche Inbegriff des Daseyns, d. h. Alles, was ist, verstanden. Das Denkgesetz der Identität (principium identitatis) sagt daher nicht, wie es begriffsgemäß sagen sollte: das Wesen der Dinge ist identisch, sondern: Alles ist identisch, oder jedes Ding ist sich selbst gleich (A = A). So gefaßt wird die **Identität alles Daseyns** die **leere Einerleiheit jedes Daseyns**, eine nichtssagende Tautologie, die sich selbst aufhebt. Die Einerleiheit ist die formelle oder abstrakte Identität.

§. 60.

II. Der Unterschied.

Die Identität als die wesentliche Einheit alles Daseyns ist nicht die leere, sondern die **erfüllte**, nicht die abstrakte, sondern die **concrete Identität**. Sie ist als Wesen **Akt der Reflexion** oder Beziehung; sie setzt die Identität alles Daseyns, indem sie dasselbe **identificirt**, und sie identificirt, indem sie **unterscheidet**. Das Identificiren ist zugleich **Unterscheiden** und die Identität mithin zugleich **Unterschied**.

Der wesentliche Unterschied ist weder mit dem qualitativen noch mit dem numerischen zu verwechseln, er ist als Akt der Reflexion nicht das unmittelbare Unterschiedenseyn, sondern der **Proceß des Unterscheidens**.

Aus dem elementaren Begriffe des Wesens folgt der Unterschied mit derselben evidenten Nothwendigkeit wie die Identität. Denn das Wesen ist die Einheit alles Daseyns

und zwar dessen immanente Einheit, also ist es nothwendig Identität. Diese immanente Einheit ist aber nicht identisch mit dem unmittelbaren Daseyn selbst, also ist das Wesen nothwendig Nicht-Identität oder Unterschied. Daher bildet der Unterschied das ergänzende und aufklärende Moment der Identität, und indem sich diese als Unterschied begreift, so stellt sie der formalen Logik gegenüber ihren tiefsinnigen Charakter und der Mystik gegenüber ihr logisches Ansehen wieder her; denn die formale Logik vergißt bei dem Unterschied die Identität und die Mystik bei der Identität den Unterschied: jene verneint, diese überspannt den Begriff der Identiät.

§. 61.

1. Die Verschiedenheit.

Das Wesen ist Unterschied. Der Unterschied setzt die Differenz von Wesen und Daseyn, und da alles Daseyn im Wesen identisch ist, so erklärt der Unterschied zunächst die Nicht-Identität alles dessen, was ist. Alles Daseyn ist seinem Wesen nach unterschieden, weil sich das Wesen von ihm unterscheidet. Dieser äußere Unterschied ist die Verschiedenheit. Aeußerlich ist dieser Unterschied, weil sich das Wesen äußerlich vom Daseyn unterscheidet und darüber schwebt als die distinguirende Reflexion. Diese Reflexion hebt den unmittelbaren Zusammenhang des Seyns auf, und indem sie denselben scheidet, so resultirt daraus die Verschiedenheit des Daseyns. Diese Verschiedenheit ist nicht die qualitative oder quantitative, sondern die wesentliche, d. h. der Akt des äußeren Unterschei-

dens. Der Unterschied ist Reflexion, und die Reflexion ist Beziehung: also ist die Verschiedenheit die äußere Beziehung oder das Setzen der äußeren Einheit, d. h. der Akt des Vergleichens. Aus dem Vergleichen folgt die Gleichheit und Ungleichheit: alles Verschiedene ist gleich, weil es verglichen, — ungleich, weil es verschieden ist.

Zusatz. Alles ist verschieden, es gibt Nichts, was nicht zu unterscheiden wäre. Das ist das zweite Denkgesetz, der Satz von Leibnitz: principium diversitatis oder indiscernibilium.

§. 62.

2. Der Gegensatz.

Das Wesen als die immanente Einheit alles Daseyns, welche sich vom unmittelbaren Daseyn unterscheidet, begreift sich als Identität und Unterschied. S. vor. §§. Das Wesen jenseits des Seyns ist die transcendente Einheit, und diese widerspricht sich selbst, denn sie ist nicht die wirkliche Einheit des Seyns, nur dessen Superlativ (l'être suprême), also nicht Wesen.

Daraus folgt: Wie das Wesen nicht als äußere, sondern als immanente Einheit gefaßt werden muß, so muß es als immanenter Unterschied, nicht als äußerer begriffen werden.

a) Der immanente Unterschied ist der Gegensatz, während der äußere nur die Verschiedenheit war. Die Verschiedenen werden unterschieden vermöge der äußeren Reflexion, die Entgegengesetzten unter-

scheiden sich selbst vermöge ihrer immanenten Beziehung.

b) Das Wesen ist Gegensatz oder Akt des Entgegensetzens. Die Momente des Wesens sind daher die Seiten des Gegensatzes. Das Wesen begreift sich als die Einheit von Wesen und Seyn, deren immanente Einheit die Identität, deren immanenter Unterschied den Gegensatz bildet. Wesen und Seyn sind daher die Seiten des Gegensatzes, und indem Jedes die Verneinung des Anderen ausmacht, so treten sich die Seiten des Gegensatzes als Positives und Negatives gegenüber.

c) Das Verhältniß des Positiven und Negativen.

α) Positives und Negatives, weil sie verschieden sind, können äußerlich reflektirt und verglichen werden, sie gelten als relative Bestimmungen.

β) Positives und Negatives weil sie entgegengesetzt sind, heben sich auf zur indifferenten Einheit, sie werden nicht verglichen, sondern sie gleichen sich selbst aus und erscheinen in dieser Beziehung als negative Größen, denn sie verneinen sich gegenseitig.

γ) Positives und Negatives, weil sie Momente des Wesens bilden, sind wesentlich unterschieden und können nicht als äquivalent gesetzt werden; es ist nicht gleichgültig, welches von beiden positiv oder negativ ist. Das Negative ist die wesentliche Seite des Gegensatzes, weil

das Wesen die negative (negirende) Einheit des Seyenden ist. Das Negative repräsentirt im Gegensatz das Moment des Wesens, das Positive das Moment des Seyns.

Zusatz. Alles ist Gegensatz, d. h. jedes Ding ist ein entgegengesetztes, es muß von zwei entgegengesetzten Prädikaten (A und non A) nothwendig eines annehmen: entweder ist es A oder non A, es gibt kein Drittes. Das ist das dritte Denkgesetz, der Satz des Gegensatzes, das principium exclusi tertii, ebenso inhaltsleer wie das principium identitatis. Der Satz der Identität ignorirt in der Identität den Unterschied und erklärt sich als die nichtssagende Einerleiheit, der Satz des Gegensatzes ignorirt im Gegensatz die Identität und erklärt sich als das nichtssagende Dilemma.

§. 63.

3. Der Widerspruch.

Das Wesen als Unterschied ist weder verschieden vom Seyn noch demselben blos entgegengesetzt; denn sonst wäre es nicht dessen wirkliche und immanente Einheit. Vielmehr muß das Wesen begriffen werden als die Einheit im Unterschiede, als der Unterschied in der Einheit; denn, ist das Wesen in Wahrheit immanente Einheit sowohl als immanenter Unterschied, so folgt, daß die Einheit dem Unterschiede, der Unterschied der Einheit immanent ist.

Das Wesen als absolute Einheit ist von sich selbst unterschieden oder sich selbst entgegengesetzt, d. h. es widerspricht sich. Das Wesen muß sich begreifen als Unter-

schied, sonst wäre es nicht Wesen; der Unterschied muß sich begreifen als Unterschied innerhalb des Wesens, sonst wäre dieses nicht Einheit. Also begreift das Wesen seinen Unterschied als Unterschied von sich selbst, d. h. als Widerspruch.

Zusatz 1. Alles widerspricht sich — sollte der Satz des Widerspruchs sagen und damit die früheren Denkgesetze aufheben. Um aber der nichtssagenden Identität treu zu bleiben, behauptet der Codex des logischen Formalismus: Nichts widerspricht sich, und wiederholt auf diese Weise in dem principium contradictionis das sterile principium identitatis, indem er dessen Gegentheil verneint (s. §. 59. Zus. 2.).

Zusatz 2. Der Widerspruch ist der wahre Begriff der Negation und die Seele der Entwicklung, sowohl objektiv im Weltproceß als subjektiv in der dialektischen Methode (s. §. 21. Zus. 2.).

Der Widerspruch ist allgegenwärtig, und überall ist er das Daseyn, welches seinem Wesen nicht gemäß ist, also das Wesen, welches sich selbst nicht entspricht oder nicht ist, was es seyn soll. Deßhalb kann der Widerspruch als Kategorie nur innerhalb des Wesens begriffen werden.

§. 64.

III. Grund und Folge.

Das Wesen ist Widerspruch, weil es zugleich Identität und Unterschied ist: es ist zugleich Identität und Unterschied als die immanente Einheit des Daseyns. Also widerspricht sich dieser Begriff der immanenten Einheit, und im Widerspruch erklärt das Wesen offen und rückhaltlos,

daß es sich widerspricht. Im Begriffe des Widerspruchs ist das Wesen sich selber entgegengesetzt, oder es ist die von sich unterschiedene Einheit. Also wird dieser Widerspruch, welcher das Wesen bewegt, gelöst werden, indem sich das Wesen wirklich von sich unterscheidet und als die Energie darthut, das *Seyn zu setzen*. In diesem Akte erklärt sich das Wesen als den *Grund* des Seyns und dieses als seine *Folge*. In der Kategorie des Grundes entspricht das Wesen seinem wahren Begriff, denn die Einheit alles Daseyns ist nothwendig der Grund, aus dem das Daseyn hervorgeht. Der Grund ist das *begründende Wesen*, die Folge ist das *begründete* (*gesetzte*) *Seyn*. In diesem Verhältniß von Grund und Folge entscheidet sich sowohl die immanente Einheit als der immanente Unterschied; denn Grund und Folge sind zugleich identische und unterschiedene Bestimmungen.

Das Verhältniß von Wesen und Seyn erklärt sich zuerst als Identität, dann als Unterschied, zuletzt als Grund und Folge. Die Identität erklärt, daß das *Seyn im Wesen* ist, der Widerspruch erklärt, daß das *Wesen im Seyn* ist: darum ist das Seyn die *Folge des Wesens* — dieß erklärt der Grund.

a) Also das Seyn ist kein unmittelbares, sondern ein vermitteltes, weil begründetes Seyn. Der Schein ist kein grundloser, sondern ein begründeter, weil von dem Wesen selbst gesetzter Schein. Das *begründete Seyn*, weil es *aus* dem Wesen entspringt, *ist* nicht blos, sondern *existirt*, und begreift sich daher als die *Existenz*. Der *begrün-*

dete Schein, weil er durch das Wesen bestimmt ist, scheint nicht blos, sondern erscheint und begreift sich daher als die Erscheinung.

b) Das Seyn, welches aus dem Wesen folgt, ist die Existenz oder die Erscheinung. Das Wesen, welches das Seyn begründet, ist:

α) der immanente Grund des Seyns. Also ist das Seyn die Folge, die aus dem Grunde als ihrem Wesen hervorgeht, es ist explicite, was im Grunde implicite enthalten war. Das Wesen ist demnach der innere Grund oder die Anlage.

β) Aber wie das Wesen vom Seyn, ist auch der Grund von der Folge unterschieden. In diesem Unterschiede begreift sich das Wesen nicht als die immanente Einheit des Grundes, sondern als die äußere Einheit der Gründe, d. h. es besteht in allen möglichen äußeren Gründen, welche die Folge zulassen oder aus denen die Folge resultirt als ihren Bedingungen. So ist das Wesen der äußere Grund oder die Bedingung.

γ) Das Wesen ist Bedingung, d. h. die äußere Einheit der Gründe, worin es kein letztes Glied, also keinen letzten Grund gibt. Vielmehr ist hier jeder Grund selbst wieder ein Begründetes, also eine Folge, die zu ihrer Existenz sämmtliche Gründe voraussetzt und nur erscheint, wenn sich die bedingenden Voraussetzungen alle versammelt haben.

Das Wesen ist Grund, aber der Grund be-

steht in **Gründen**, und die Gründe sind nichts als **Folgen**. Also begreift sich das Wesen selbst als die Folge des Grundes, d. h. als die Existenz, die alle Existenzen voraussetzt als ihre bedingende Grundlage.

c) Das Wesen ist zuerst der Grund, aus dem die Folge hervorgeht, d. h. der Grund der Folge, aber der Grund selbst ist wieder begründet, und so erklärt sich das Wesen als die Verschiedenheit von Grund und Folge oder als der endlose Proceß des Begründens, worin jedes Glied relativer Grund und Folge ist. Mithin ist das Wesen zugleich Grund und Folge oder die wirkliche Einheit Beider, d. h. der Zusammenhang der Existenzen oder die **Welt der Erscheinungen**.

Zusatz 1. Die Lösung des reinen Widerspruchs ist die Relation von Grund und Folge. Darum ist jeder Widerspruch der Grund einer Folge, oder wo Etwas sich widerspricht, folgt aus ihm ein Anderes.

Zusatz 2. Die Kategorie des Grundes bildet das höchste Denkgesetz der formalen Logik, das principium rationis sufficientis. Die ratio sufficiens, der zureichende Grund, ist im Verstande der gewöhnlichen Logik ein Pleonasmus, denn jeder Grund, der begründet, ist zureichend. Leibnitz dagegen verstand darunter einen specifischen Grund, welcher nicht jeder beliebige ist, nämlich den **Zweck** einer Erscheinung. Aber der Zweckbegriff ist eine Bestimmung, von der innerhalb des Wesens noch nicht die Rede ist.

Die Denkgesetze der formalen Logik (s. §. 59—64. die Zusätze) werden von der Dialektik begriffen, weil sie be-

gründet werden. Die formale Logik dagegen stellt sie unvermittelt neben einander hin und begründet sie nicht, obwohl sie den Satz des Grundes behauptet. Also widerspricht sich die formale Logik, obwohl sie den Satz des Widerspruchs verneint! Ihre Denkgesetze sind im Grunde nur Wiederholungen der leeren Identität, welche kein Denkgesetz ist, weil man nicht darnach denkt.

§. 65.

Gesammtresultat.

Das Wesen ist die immanente Einheit des Seyns oder Identität. Aber diese Einheit ist selbst kein Seyn: also ist das Wesen der Unterschied von Wesen und Seyn.

Dieser Unterschied ist zunächst die Verschiedenheit oder der äußere Unterschied, denn das Wesen unterscheidet sich vom Seyn als dessen reflectirende Einheit. Aber als Verschiedenheit widerspricht sich das Wesen, denn es ist immanente Einheit: dieser Widerspruch löst sich in der immanenten Verschiedenheit oder im Gegensatz. Aber als Gegensatz widerspricht sich das Wesen, denn es ist Identität: also ist das Wesen sich selbst entgegengesetzt, oder es widerspricht sich.

Der immanente Widerspruch des Wesens löst sich auf in der Relation von Grund und Folge. Das Wesen als der immanente Grund des Seyns setzt die Existenz oder die Erscheinung, und indem es sich als Grund von der Folge unterscheidet, so verwandelt es sich selbst in die erscheinenden Gründe, und die Relation von Grund und Folge erscheint als der endlose Progreß des

Begründens und Folgens. Dieser Widerspruch löst sich, indem sich das Wesen als die zusammenhängende Welt der Erscheinungen begreift.

Fünftes Kapitel.

Die Erscheinung.

§. 66.

Die Welt der Erscheinungen.

Das Wesen als die negative Einheit des Seyns begreift sich als Identität, Unterschied und Grund. Das Seyn folgt aus dem Wesen, also ist es nicht mehr Moment, sondern Erscheinung desselben. Der Grund ist in der Folge aufgehobenes Moment, also ist das Wesen selbst Moment der Erscheinung oder ein erscheinendes Wesen. Jedes Daseyn ist eine Erscheinung, also muß das Wesen, da es die Einheit alles Daseyns ist, begriffen werden als die Einheit oder die Welt der Erscheinungen.

Jede Erscheinung ist ein erscheinendes Wesen, also erklärt sich zuerst die Welt der Erscheinungen als die vielen verschiedenen Erscheinungen oder die Dinge.

Zusatz. Der Begriff der Erscheinung setzt den Begriff des Wesens voraus. Erscheinung ist nicht Seyn, sondern begründetes, d. h. wesentliches Seyn.

Für uns entstehen erst Erscheinungen, wenn sich das Bewußtseyn von der Außenwelt unterscheidet und damit über die Sphäre des unmittelbaren Daseyns erhebt. Die Dinge außer uns scheinen uns vermöge unseres subjektiven Wesens; sie erscheinen erst, wenn ihnen ein objektives Wesen selbst zu Grunde gelegt wird. (Ist dieses objektive Wesen die selbstbewußte Vernunft oder der Geist, so ist die Wissenschaft der Erscheinungen eine Phänomenologie des Geistes.)

§. 67.

Das Ding und die Eigenschaften.

Das erscheinende Wesen ist das Ding. Als Wesen unterscheidet sich das Ding von dem Etwas, welches nur Daseyn (bestimmtes, aber nicht begründetes Seyn) ist. Jedes Ding ist für sich Eines und als solches von allen übrigen verschieden; denn es ist als Wesen zugleich Identität und Verschiedenheit. Diese Verschiedenheit ist dem Dinge eigenthümlich, denn es ist als Ding unter Dingen oder als Eines unter Vielen nothwendig auf die anderen bezogen. Diese eigenthümliche Mannigfaltigkeit, welche jedes Ding in sich begreift, ist seine specifische Erscheinung oder der Complex seiner Eigenschaften. Wie sich das Ding vom Etwas, so unterscheidet sich die Eigenschaft von der Beschaffenheit. Eigenschaft ist wesentliche, d. h. begründete Beschaffenheit.

a) Ding und Eigenschaft. Das Ding ist zugleich Eines und Vieles (identisch und verschieden). Vermöge seiner Identität unterscheidet sich das Ding

von seinen vielen Eigenschaften, und diese bilden die mannigfaltigen Beziehungen, die sich an dem Dinge finden, die daher das Ding selbst nur äußerlich an sich hat. Das Ding hat also seine Eigenschaften, und die Eigenschaften specificiren die äußere Erscheinung des Dings. Ohne Eigenschaften ist es das unbestimmte Wesen, in den Eigenschaften ist es dieses bestimmte Ding.

Das Ding als das unbestimmte Wesen ist der Stoff oder die Materie, und die Eigenschaften, indem sie das bestimmte Ding constituiren, bilden die Form. Jedes Ding ist daher eine Einheit von Stoff und Form.

b) Der Streit der Eigenschaften. Das Ding ist nur vermöge seiner Eigenschaften dieses bestimmte. Also sind die Eigenschaften dem Dinge wirklich immanent. Sie selbst aber sind unter einander verschieden. In dieser Verschiedenheit schließen sie sich gegenseitig aus und zerfallen so in die differenten Stoffe oder Materien, welche in dem einen Dinge nur äußerlich zu einer blos formalen Einheit verknüpft sind. Das Ding hat also nicht blos seine Eigenschaften, sondern es besteht vielmehr aus denselben, und die Einheit des Dinges löst sich auf in die Vielheit der Eigenschaften.

c) Der Widerspruch des Dings. Also widerspricht sich das Ding in seinen Eigenschaften, denn es ist zugleich Eines und Vieles. Dieser immanente Widerspruch löst sich, indem sich das

eine Ding von seinen Eigenschaften unterscheidet und seinen mannigfaltigen Erscheinungen gegenübertritt als das eine Ding an sich.

Zusatz 1. a) Das Ding und seine Eigenschaften sind die Hauptbegriffe der aristotelischen Philosophie. Die Logik unterscheidet sie als die Kategorien *οὐσία* und *πάϑη* (substantia und affectiones), die Metaphysik als die Principien *ὕλη* und *εἶδος* (materia und forma).

b) Die Wolffische Ontologie macht ebenfalls Ding und Eigenschaft zu Hauptbegriffen der Philosophie, und da für sie nur bestimmte, d. h. einzelne Dinge existiren, so unterscheidet sie zwischen einfachen und zusammengesetzten Dingen und löst so den Widerspruch der Einheit und Vielheit.

c) Die kantische Kritik unterscheidet im Begriff des Dinges die wesentliche Einheit von der existirenden Vielheit. Sie setzt die Dinge an sich den erscheinenden Dingen gegenüber, und während sie die letzteren auf die naturalistische Erkenntniß bezieht, bezieht sie die ersteren auf die moralische Freiheit. Dem Dualismus von Ding an sich und Erscheinung, welchen die kantische Philosophie in den Dingen behauptet, entspricht der Dualismus von praktischer und theoretischer Vernunft im Menschen.

Zusatz 2. Der Widerspruch im Begriff der Eigenschaft erscheint als physikalische und theologische Streitfrage. Die verschiedenen Eigenschaften der Körper verwandelt die Physik in Stoffe und begreift deren Vereinigung in einem und demselben Körper durch die fiktive Theorie der Porosität. Der Streit der Eigenschaften in dem göttlichen Wesen wird von der Theologie geschlichtet, indem entweder die

Verschiedenheit der Eigenschaften in Gott geleugnet und damit der theologische Begriff der Eigenschaft aufgegeben, oder indem Gott gefaßt wird als der äußere Inbegriff aller superlativen Eigenschaften (als ens realissimum, das allerrealste Wesen).

§. 68.

Das Gesetz und die Phänomene.

In dem Dinge erscheint das Wesen: also erscheint in dem Dinge Identität, Unterschied und Grund. Das eine (identische) Ding hat an sich die verschiedenen Eigenschaften (Verschiedenheit). Die Eigenschaften sind dem Dinge immanent: so sind sie die entgegengesetzten Stoffe, welche die Einheit des Dinges auflösen (Gegensatz). Also ist das eine Ding in den Eigenschaften sich selbst entgegengesetzt (Widerspruch), und dieser Widerspruch löst sich, indem sich das Ding begreift als den Grund seiner Eigenschaften und diese als die immanenten Folgen desselben.

Das Ding, welches als Grund die Eigenschaften setzt, ist das Gesetz, und die Eigenschaften, welche als Folge gesetzt werden, sind die Phänomene des Dinges.

a) Das Gesetz ist der Grund, welcher die Erscheinung erklärt; aber nicht jeder beliebige Grund für irgend eine Erscheinung ist deren Gesetz, sondern das Gesetz ist der inhaltsvolle Grund, aus dem mit Nothwendigkeit diese und keine andere Erscheinung folgt.

b) Das Gesetz zählt nicht, sondern begründet die

Erscheinungen, daher erlaubt es keine Ausnahmen, wie die Regel (s. §. 51, c). Die Regel hat Fälle, das Gesetz Phänomene. Die Regel ist die wandelbare Norm, das Gesetz die wandellos eine Erscheinung im Wechsel der Phänomene.

c) Gesetz und Phänomen haben daher denselben bestimmten Inhalt. Als Gesetz erscheint dieser Inhalt in der Form der Einheit, als Phänomen in der Form der Vielheit. Also bildet das Gesetz von diesem bestimmten Inhalt den Singularis, die Phänomene den Pluralis.

Daraus folgt: die Welt der Gesetze ist dem Inhalte nach äqual der Welt der Phänomene. Es ist dieselbe eine Welt der Erscheinungen, die als Gesetz im Wechsel der Phänomene beharrt, derselbe Inhalt oder dasselbe Wesen, dessen unterschiedene Seiten die Einheit und die Vielheit der Erscheinung bilden. Die gegenseitige Beziehung dieser Seiten begreift sich als das wesentliche Verhältniß.

Zusatz 1. Die Eigenschaften der Dinge werden beschrieben, die Gesetze der Erscheinungen werden erforscht. Mit der Kategorie des Gesetzes erhebt sich daher der Geist vom Standpunkt der Naturbeschreibung zu dem der Naturforschung, von der descriptiven Wahrnehmung zur gesetzmäßigen Erfahrung.

Zusatz 2. Gesetz und Phänomen begreifen denselben Inhalt. Daher kann das Eine aus dem Anderen abgeleitet werden. Die Ableitung der Erscheinungen aus dem Gesetz ist die Deduktion, die Ableitung des Gesetzes aus den Erscheinungen die Induktion. Daher sind Deduk-

tion und Induktion die beiden äquivalenten Methoden der dogmatischen Philosophie, welche die Gesetze der Dinge zu ihrem Problem nimmt.

§. 69.

Das wesentliche Verhältniß.

Der Widerspruch von Ding und Eigenschaft löste sich auf im Begriff des Gesetzes. Das Gesetz ist der gehaltvolle Grund, aus dem die bestimmten Phänomene folgen, es ist die eine Erscheinung in den vielen Erscheinungen. Dieser Widerspruch von Einheit und Vielheit, welcher den Begriff des Gesetzes bezeichnet, löst sich im wesentlichen Verhältniß. Dasselbe eine Wesen erscheint zugleich als Eines und Vieles, es ist die erscheinende Einheit der Erscheinungen oder die wesentliche Beziehung der erscheinenden Einheit auf die erscheinende Vielheit.

§. 70.

1. Das Verhältniß des Ganzen und der Theile.

Die erste Form des wesentlichen Verhältnisses ist das des Ganzen und der Theile. Dasselbe eine Ding ist die erscheinende Einheit seiner vielen Erscheinungen. Die erscheinende Einheit ist das Ganze, die vielen Erscheinungen, welche das Ganze in sich enthält oder welche sich zur Einheit ergänzen, sind die Theile.

a) Ganzes und Theile sind wesentlich auf einander bezogen, denn sie setzen sich gegenseitig voraus, und es kann von dem Einen nur im Verhältniß zum

Andern geredet werden. Es gibt ohne Theile kein Ganzes, ohne Ganzes keine Theile.

b) In dieser gegenseitigen Relation widersprechen sich aber beide Seiten dieses Verhältnisses. Das Ganze, welches nur eine Seite desselben bildet, ist erst das relativ Ganze, also selbst Theil, der ein höheres Ganze voraussetzt; die Theile, welche die andere Seite des Verhältnisses bilden, sind nur relativ Theile, also selbst Ganze, also wiederum theilbar. Die Theile, wenn sie auf das Ganze nur bezogen werden, kommen niemals zum Ganzen, sie setzen sich in's Endlose fort als Theile. Das ist der Widerspruch der endlosen Theilbarkeit.

c) Mithin widerspricht sich das Verhältniß des Ganzen und der Theile. Denn das Ganze ist als eine Seite des Verhältnisses nicht das Ganze, und entspricht seinem Begriff nur als die wesentliche Einheit der Theile, welche nicht Summe, sondern Grund ist. Das Ganze als der Grund der Theile ist die Kraft, welche sich äußert.

Zusatz. Die Kategorien des wesentlichen Verhältnisses sind die vorzüglichen Begriffe der erklärenden Wissenschaften. Während die Eigenschaften der Dinge beschrieben und deren Gesetze erforscht werden, wird das Verhältniß der Gesetze zu den Phänomenen oder das wesentliche Verhältniß der Erscheinungen erklärt. Die mechanische Naturerklärung exponirt dieses Verhältniß im Begriffe des Ganzen und der Theile.

§. 71.

2. Das Verhältniß von Kraft und Aeußerung.

Das wesentliche Verhältniß begreift sich als Kraft und Aeußerung und löst in diesem Begriff den Widerspruch des Ganzen und der Theile.

a) Kraft und Aeußerung bilden ein wesentliches Verhältniß, denn sie sind in gegenseitiger immanenter Beziehung. Dieses Verhältniß ist ein erscheinendes, denn die Kraft offenbart sich in der Aeußerung. Das Wesen, welches die Erscheinung setzt, ist der Grund; die Erscheinung oder das Ding, welches die Eigenschaft setzt, ist das Gesetz; das eine Ding, welches die vielen Dinge in sich begreift und sich auf diese als auf seine Theile bezieht, ist das Ganze; das Ganze, welches die Theile setzt, ist die Kraft.

b) Allein das Ganze war nur eine Seite des Verhältnisses und wesentlich bedingt durch die Theile. So waren die Theile selbst Ganzes, und wie sich der Widerspruch des Ganzen im Begriffe der Kraft löst, so löst sich in demselben Begriffe der Widerspruch der Theile. Die Aeußerung der Kraft ist selbst Kraft, also das Verhältniß von Kraft und Aeußerung ist das Verhältniß der Kräfte. Die Welt der Erscheinungen bildet einen Spielraum von Kräften, die sich gegenseitig bedingen oder sollicitiren.

c) Das Verhältniß der Kräfte ist ein gegenseitiges, die eine treibt die andere zur Aeußerung und wird durch diese selbst sollicitirt. Also ist jede Kraft zu-

gleich Kraft und Aeußerung. Jede Kraft ist die Aeußerung einer anderen, und alle Kräfte demnach sind Aeußerungen einer Kraft, welche nicht von Außen, sondern von Innen sollicitirt wird oder sich von selbst äußert. Also widerspricht sich der Begriff der Kräfte, und dieser Widerspruch wird gelöst in dem Begriffe der Kraft, welche sich von selbst äußert oder in deren Natur es liegt, von selbst Aeußerung zu seyn. Die Kraft als der immanente Grund der Aeußerung ist das Innere, und die Aeußerung, die aus diesem Grunde von selbst hervorgeht, ist das Aeußere.

Zusatz. Das wesentliche Verhältniß der Erscheinungen wird von der dynamischen Naturerklärung in den Begriff der Kräfte erhoben.

72.

3. Das Verhältniß des Inneren und Aeußeren.

Das wesentliche Verhältniß vollendet sich als Inneres und Aeußeres und löst in diesem Begriff den Widerspruch von Kraft und Aeußerung.

a) Inneres und Aeußeres bilden ein wesentliches Verhältniß, denn sie sind nothwendig auf einander bezogen. Dieses Verhältniß ist ein erscheinendes, denn das Aeußere ist die Manifestation des Inneren. Das Wesen, welches ist, war die begründende Einheit des Seyns, also das begründete Seyn oder die Erscheinung. Das Wesen, welches erscheint, ist als Ding ein erscheinendes Wesen, als Ge-

setz die wesentliche Erscheinung, als Verhältniß die wesentliche Einheit der Erscheinungen oder das Innere, welches zugleich Aeußeres ist.

b) Also ein und dasselbe Wesen ist, Beides in Einem, zugleich Inneres und Aeußeres. Es gibt in dem Inneren nichts, das nicht manifest wäre im Aeußeren, und umgekehrt gibt es nichts in dem Aeußeren, das nicht aus dem Inneren folgte.

c) Inneres und Aeußeres sind mithin nicht mehr Seiten eines Verhältnisses, sondern Momente ein und desselben Wesens. Als Seiten eines Verhältnisses werden sie gegen einander relativ selbständig, und dann widerspricht jedes von beiden seinem Begriff. Das Innere im Unterschied vom Aeußeren ist nur relativ Inneres, also selbst Aeußeres, und die gewöhnliche Fixirung dieser Unterschiede, der beliebte Dualismus des Inneren und Aeußeren ist eine Ungereimtheit, welche der logischen Natur dieser Begriffe widerspricht.

Inneres und Aeußeres sind also kein Verhältniß, sondern eine wesentliche Einheit. Mithin widerspricht sich in dieser Begriffsform das wesentliche Verhältniß selbst, denn seine Seiten sind nicht mehr Seiten, sondern Momente eines Wesens. Dieser immanente Widerspruch des wesentlichen Verhältnisses löst sich, indem sich das Wesen begreift, nicht mehr als den Grund des Seyns, so war es blos Erscheinung, — sondern als Grund der Erscheinun-

gen, so ist es der wirkende Grund oder die Wirklichkeit.

§. 73.

Gesammtresultat.

Das Wesen als der Grund des Seyns war die Erscheinung oder das Ding. Das Ding widerspricht sich, denn es ist als Ding mit vielen Eigenschaften zugleich Eines und Vieles.

Dieser Widerspruch löst sich im Begriff des Gesetzes und der Phänomene. Das Gesetz widerspricht sich, denn es ist als die eine wesentliche Erscheinung zugleich existent in den vielen Phänomenen.

Dieser Widerspruch löst sich in dem wesentlichen Verhältniß. Das Verhältniß des Ganzen und der Theile widerspricht sich, denn das Ganze ist als die eine Seite des Verhältnisses nicht wirklich Ganzes und der Theil als die andere Seite nicht wirklich Theil. Dieser Widerspruch löst sich in dem Verhältniß von Kraft und Aeußerung oder in dem Verhältniß der Kräfte. Aber die Kräfte sind in ihrer gegenseitigen Beziehung selbst Aeußerungen, denn die eine ist nur vermöge der anderen. Dieser Widerspruch löst sich im Verhältniß des Inneren und Aeußeren. Aber in diesem Begriff widerspricht das wesentliche Verhältniß sich selbst, denn es ist kein Verhältniß mehr, sondern das eine Wesen, welches der wirkende Grund der Erscheinungen ist. Dieser Grund ist das Wesen der Dinge oder die Wirklichkeit.

Sechstes Kapitel.

Die Wirklichkeit oder das Wesen der Dinge.

§. 74.

Das Wirkliche.

Das Wirkliche ist die Einheit von Wesen und Erscheinung. Das Wesen als der Grund des Seyns war das begründete Seyn oder die Erscheinung. Das Wesen als der Grund der Erscheinungen ist der wirkende Grund oder das Wirkliche. Das blose Wesen ist erst der seyende Grund, das wirkliche Wesen ist der energische Grund. Der energische Grund ist nicht das Wesen, welches ist, sondern das Wesen, welches wirkt, und dessen Voraussetzung nicht das Seyn bildet, sondern die Dinge.

Also das Wirkliche ist das Wesen der Dinge. Das Wesen der Dinge ist nicht ein Ding unter Dingen, sondern die Einheit aller Dinge, die nicht als Wesen jenseits der Dinge, sondern als Wesen in den Dingen, d. h. als das wirkende Wesen oder die Wirklichkeit begriffen werden muß.

Zusatz 1. Unter Wirklichkeit begreifen wir das Wesen der Dinge oder deren wirkendes Princip. In diesem Begriff unterscheidet sich die Wirklichkeit von dem transcendenten Wesen ebensosehr als der unmittelbaren Existenz. Das Wesen jenseits der Dinge ist für sich genommen ebenso unwirklich als die einzelnen Dinge. Die Wirklichkeit ist kein Ding, denn sie ist die Einheit aller Dinge, und als solche

ist sie nicht abgesondert von diesen ein für sich bestehendes Wesen.

Wenn man daher das Wesen der Dinge als die Vernunft begreift, und mit dieser Tendenz ist jede Philosophie einverstanden, so ist jener Hegel'sche Satz, der so viele Gemüther in Verwirrung gesetzt hat, nur eine folgerichtige Tautologie: das Wirkliche (Wesen der Dinge) ist vernünftig, und das Vernünftige (oder das Wesen der Dinge) ist wirklich.

Zusatz 2. Das Wesen der Dinge bildet das Problem der dogmatischen Philosophie, und der wahre Begriff desselben ist die Wirklichkeit, d. h. die immanente oder wirkende Einheit der Dinge.

Der antike Naturalismus erreicht diesen Begriff in Aristoteles, der moderne in Spinoza. Plato, der Vorgänger des Aristoteles, stellt das Wesen der Dinge jenseits der Dinge selbst vor als Ideenwelt. Cartesius, der Vorgänger Spinoza's, stellt das Wesen der Dinge jenseits der Dinge selbst vor als Gott (die dritte Substanz). Plato und Cartesius begreifen also das Wesen der Dinge noch nicht als die Wirklichkeit, d. h. sie begreifen es noch nicht wirklich.

§. 75.

Die innere Wirklichkeit oder die Möglichkeit.

Das Wesen der Dinge ist wirklich, wenn es den Dingen immanent ist als deren wirkende Einheit. Das immanente Wesen der Dinge ist im Unterschiede von den existirenden Dingen das wirkende Vermögen oder die Möglichkeit. Die Möglichkeit ist die innere Wirklichkeit, und bildet als das wirkende Vermögen die reale Möglichkeit, welche

nicht leer, sondern erfüllt ist, und ein wesentliches Moment in dem Processe der Wirklichkeit ausmacht.

a) Die reale Möglichkeit ist das Wirkliche, welches noch nicht wirklich ist, oder noch nicht manifestirt ist in der äußeren und bestimmten Existenz der Dinge. Demnach begreift sich die reale Möglichkeit als die innere und noch unbestimmte Einheit der Dinge, d. h. als deren Materie. Die Möglichkeit, als die Materie des Wirklichen, ist die wirkende Materie oder die Dynamis.

b) Wie die Wirklichkeit das immanente Wesen der Dinge ist, so ist die Möglichkeit deren immanentes Vermögen. Wie das Wesen jenseits der Dinge ein unwirkliches und blos vorgestelltes ist, so ist das Vermögen jenseits der Dinge impotent. Diese Möglichkeit, welche nur in intellectu und nicht in re existirt, ist die blos vorgestellte oder logische Möglichkeit. Die logische Möglichkeit läßt Alles zu, dessen Existenz vorgestellt werden kann; dagegen die reale Möglichkeit erlaubt nur das Wirkliche, weil nur dieses als Vermögen den Dingen inwohnt.

c) Die reale Möglichkeit widerspricht sich selbst, denn sie ist das Wirkliche, welches noch nicht wirklich ist. Dieser Widerspruch löst sich, indem die Möglichkeit sich auswirkt und aus der inneren Wirklichkeit die äußere hervorgeht.

Zusatz 1. Aristoteles begreift das Wesen der Dinge als Wirklichkeit und als wesentliches Moment derselben die

Möglichkeit oder die Dynamis. Die aristotelische Dynamis ist das materielle Princip in den Dingen.

Spinoza begreift das Wesen der Dinge als Wirklichkeit und als wesentliches Moment derselben das wirkende Vermögen oder *natura naturans*. Die spinozistische natura naturans ist die wirkende Substanz oder die reale Möglichkeit.

Zusatz 2. Die logische Möglichkeit ist widerspruchslos. Nichts widerspricht sich, also kann Alles gedacht werden, also ist logisch genommen Alles möglich. Leibnitz unterscheidet die logische Möglichkeit als Possibilität, von der realen als Compossibilität.

Zusatz 3. Die reale Möglichkeit enthält die Wirklichkeit in sich, sie ist das Wesen, dessen Begriff die Existenz einschließt, id cujus essentia involvit existentiam (Cartesius — Spinoza).

Die logische Möglichkeit dagegen schließt die Existenz aus und wird durch diese zur Wirklichkeit äußerlich ergänzt. Daher begreifen Leibnitz und Wolf die existentia als complementum possibilitatis.

§. 76.

Die äußere Wirklichkeit und der Zufall.

Die Wirklichkeit ist als Einheit der Dinge nicht identisch mit den existirenden Dingen. Im Unterschiede von diesen ist sie die innere Wirklichkeit, das wirkende Vermögen der Dinge oder die reale Möglichkeit. Im Unterschiede von dieser bilden die existirenden Dinge selbst die äußere Wirklichkeit.

a) Die existirende Wirklichkeit bildet das zweite wesentliche Moment im Processe des Wirklichen. Die reale

Möglichkeit war der wirkende Grund nach seiner Innenseite. Die existirende Wirklichkeit ist der wirkende Grund nach seiner Außenseite. Wenn jene das materiale Element der Wirklichkeit war, so ist diese das formale (gestaltende); wenn jene als wirkende Materie (δύναμις) begriffen wurde, so erscheint diese als energische Form (ἐνέργεια). Die innere Wirklichkeit ist das innere Vermögen, die äußere ist die bewirkte Existenz.

b) Das Wesen abgezogen von den Dingen ist das unwirkliche Wesen. Die Möglichkeit abgezogen von dem Wirklichen ist die logische Möglichkeit (s. §. 75. b).

Die Dinge abgezogen von dem Wesen, welches ihnen als wirkendes Vermögen inwohnt, bilden die äußere Wirklichkeit. In diesem Reich der äußeren Wirklichkeit wirken nur äußere Gründe, denn die Dinge sind nicht innerlich in wesentlicher Einheit auf einander bezogen und wirken daher nur äußerlich auf einander ein. Die Gründe, die von Außen wirken, sind die zufälligen Gründe; die Erscheinungen, die von Außen bewirkt werden, sind die äußeren Effekte oder Zufälle. So bildet die äußere Wirklichkeit das Reich, in dessen Grenzen der Zufall sein regelloses Spiel treibt.

c) Die Zufälle spielen auf der Oberfläche der Wirklichkeit und berühren nur die Außenseite der Dinge, sie sind möglich, denn sie sind nicht grundlos, aber auch nur möglich, denn sie sind nur äußerlich

begründet; ihre Nothwendigkeit ist daher nicht die innere, sondern die äußere Nothwendigkeit.

Zusatz 1. Aristoteles begreift das Wesen der Dinge als Wirklichkeit und als deren zweites Moment die äußere Wirklichkeit oder den Akt des Verwirklichens (ἐνέργεια).

Spinoza begreift das Wesen der Dinge als Wirklichkeit und als deren zweites Moment die äußere Wirklichkeit oder die bewirkte Existenz (natura naturata).

Zusatz 2. Der Zufall entspringt nur innerhalb der äußeren Wirklichkeit und besteht in dem äußeren Zusammentreffen der Erscheinungen (contingit). Der Zufall wirkt nur von außen und kommt daher äußerlich an die Dinge heran (accidit); er folgt also nur aus äußeren Gründen und seine Nothwendigkeit ist mithin die äußerlich bedingte (necessitas hypothetica).

Ueberall daher, wo die Dinge sich äußerlich auf einander beziehen und äußerlich auf einander einwirken, ist der Zufall gegenwärtig; überall wirkt er als äußere, fremde Nothwendigkeit, d. h. als Zwang oder Gewalt. Die Willkür ist die gewaltthätige oder zufällige Freiheit.

Zusatz 3. Der Zufall ist Moment im Processe der Wirklichkeit, und indem er immer nur einzelne Erscheinungen trifft, ist er ein aufgehobenes Moment im Zusammenhange des Wirklichen. Denn wie die logische Möglichkeit ist der Zufall dasjenige cujus essentia *non* involvit existentiam.

§. 77.

Die Nothwendigkeit.

Die Nothwendigkeit ist die absolute Wirklichkeit, die Einheit der inneren und äußeren Wirklichkeit, der Dynamis und Energie, der natura naturans und natura naturata. Die absolute Wirklichkeit ist das Wesen der Dinge, das sich verwirklicht, und also nicht von außen, sondern nur durch das *eigene* Vermögen bestimmt wird. Daher ist im Reiche der Wirklichkeit jede Erscheinung, die blos von außen bestimmt ist, also jede *zufällige* Erscheinung ein immanenter Widerspruch, der sich selbst auflöst. Im Zufall widerspricht die Wirklichkeit sich selbst und löst diesen Widerspruch im Processe der Nothwendigkeit.

a) Das Nothwendige ist das Ding, welches sein Wesen verwirklicht. Das Ding als Grund seiner selbst ist die *Sache* und das Wesen in seiner Verwirklichung ist das *sachliche Wesen*, in dem Zufall und Möglichkeit aufgehobene Momente sind, denn weder die blosen Möglichkeiten noch die zufälligen Erscheinungen gehören zur Sache selbst.

b) Die Sache ist der Möglichkeit gegenüber die äußere Wirklichkeit, sie ist dem Zufall oder der äußeren Nothwendigkeit gegenüber die innere oder *immanente Nothwendigkeit*.

c) Die immanente Nothwendigkeit ist nur durch sich selbst, nicht von außen bedingt, sie ist die *unbedingte Sache*, der gegenüber alle bedingten Erscheinungen schlechterdings zufällig und nichtig sind.

Die unbedingte Sache verhält sich nur zu sich, denn sie verwirklicht nur ihr eigenes Wesen, daher muß die immanente Nothwendigkeit begriffen werden als die absolute Einheit alles Wirklichen. In welchen Begriffen entwickelt sich diese Einheit?

Zusatz. Das Wesen der Dinge muß als Wirklichkeit und die Wirklichkeit als Nothwendigkeit oder als das Unbedingte erkannt werden. Die Philosophie, indem sie sich denkend über das Bedingte erhebt, richtet sich originaliter auf das Unbedingte, denn sie will das Nothwendige oder die causa prima ergründen. Eine Philosophie, welche sich mit den causae secundae begnügt, setzt den Zufall an die Stelle der Nothwendigkeit und hebt damit sich selbst auf (Feuerbach, Philosophie der Zukunft).

§. 78.

1) Die Nothwendigkeit als Substantialität oder das Verhältniß von Substanz und Accidenz.

Die unbedingte Sache ist die Substanz. Die Substanz ist von den bedingten Erscheinungen (den Dingen) unterschieden, denn sie ist nicht bedingt, sondern unbedingt. Das Unbedingte ist aber nicht jenseits der Erscheinungen, sonst wäre es als ein Wesen außer den Dingen durch diese bedingt und widerspräche sich selbst. Die Substanz wäre dann nicht Substanz, sondern Ding. Daher begreift sich die Substanz als die immanente Einheit der Dinge und diese immanente Einheit verwirklicht sich selbst, indem sie die vielen äußeren Erscheinungen in ihrem selbständigen Bestehen aufhebt: sie ist das Unbedingte, indem sie alles

Bedingte vernichtet. Also die Substanz existirt nur in der Negation der Dinge, sie ist die negative Einheit der Dinge oder die Macht, die sich in der Ohnmacht der Dinge beweist und ausführt. Die Dinge innerhalb der Substanz sind daher schlechthin vergängliche und zufällige Erscheinungen, die Accidenzen der Substanz und manifestiren als solche deren Daseyn. Sie sind in ihrem eigenen Daseyn blos accidentell oder zufällig, und nothwendig sind sie nur in ihrem Verschwinden.

Zusatz. Das Nothwendige ist als Substanz die absolute Vernichtung aller zufälligen Erscheinungen, die negative Macht der Welt, die in der Nichtigkeit und Auflösung aller einzelnen Dinge offenbar wird. So wird die Nothwendigkeit oder das Wesen der Dinge religiös dargestellt von dem orientalischen Pantheismus als Naturmacht, und von der griechischen Mythologie als Schicksal; so wird sie philosophisch begriffen von Spinoza als die eine Substanz, in welcher die Dinge nichts sind als selbstlose und vergängliche modi.

§. 79.

2. Die Nothwendigkeit als Causalität oder das Verhältniß von Ursache und Wirkung.

Das Nothwendige ist die Substanz, welche die Dinge in Accidenzen verwandelt und sich manifestirt in deren Vernichtung.

a) In der Substanz begreift sich die Nothwendigkeit als die negative Einheit der Dinge, welche nur wirkt, indem sie vernichtet.

Also setzt die Substanz das zu Negirende vor-

aus; sie verwandelt die Dinge in *modi*, also setzt sie die Dinge selbst voraus und ist daher in ihrem Ursprunge nicht voraussetzungslos und mithin auch nicht unbedingt.

Die Substanz soll die unbedingte Sache seyn; in Wahrheit ist sie es nicht. Mithin widerspricht sich die Substanz und erreicht ihren Begriff nur dann, wenn sie die Dinge nicht voraussetzt, sondern setzt. Sie ist unbedingt, indem sie die Dinge bedingt oder begründet.

Die Sache als die begründende Einheit der Dinge ist die ursprüngliche Sache oder die Ursache. Die Dinge als Folgen der Ursache sind nicht mehr zufällige, sondern nothwendige Erscheinungen, nicht mehr Accidenzen, sondern Effekte oder Wirkungen.

b) Die Substanz war *causa;* die Ursache ist *causa efficiens*. Der immanente Widerspruch der Substantialität löst sich auf im Begriffe der Causalität. Die Accidenzen gehen in der Substanz zu Grunde; die Wirkungen gehen aus der Ursache als ihrem Grunde hervor.

c) Die Ursache ist nur, indem sie wirkt. Ihr Wirken besteht nur in den Wirkungen oder Effekten. Also existirt die Ursache nur in den Wirkungen und diese sind nicht ursprünglich, sondern abgeleitet, denn sie folgen aus der Ursache. Mithin existirt die Ursache in ihrer eigenen Negation; sie hebt sich selbst auf, indem sie wirkt, sie geht in die Wirkung über und erlischt in dem Effekt (causa transiens).

Zusatz. Das Wesen, welches die negative Einheit des Seyns war, erklärte sich als der Grund des Seyns. Die Substanz, welche die negative Einheit der Dinge ist, erklärt sich als der Grund der Dinge oder die Ursache.

§. 80.

Die Nothwendigkeit als Wechselwirkung.

Die Causalität widerspricht sich selbst, denn die Ursache, indem sie wirkt und darin ihrem Begriffe entspricht, hebt sich selbst auf und widerspricht also ihrem Begriff: sie wird Effekt, und der Effekt als die bewirkte Sache ist nicht mehr die ursprüngliche Sache oder die Ursache.

Der immanente Widerspruch der Causalität löst sich, wenn die Ursache in der Wirkung erhalten bleibt. Die Ursache erhält sich in der Wirkung, wenn diese selbst Ursache ist, und die Wirkung, welche selbst Ursache ist, begreift sich zugleich als Effekt und **causa efficiens**. Als **causa efficiens** steht sie in aktivem Gleichgewicht mit der Ursache, und wirkt auf diese zurück, wie sie aus ihr hervorgeht. Ursache und Wirkung bewirken sich gegenseitig. Die Causalität widerspricht ihrem Begriff, wenn sie einseitig ist, dagegen entspricht sie demselben als doppelseitige Causalität, in der jede Seite sowohl die Ursache als die Wirkung der anderen ist. Die doppelseitige Causalität ist die Wechselwirkung, und in der Wechselwirkung erschöpft sich der Begriff von dem Wesen der Dinge oder der Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist immanente Nothwendigkeit. Die immanente Nothwendigkeit erklärt in der Substanz die Dinge für Accidenzen, in der Causalität für

blose Effekte, in der Wechselwirkung für ursprüngliche Wesen. Das Wesen der Dinge ist nothwendig, indem es wirkt; es wirkt nur wahrhaft nothwendig, wenn es sich selbst bewirkt; so ist es bei sich selbst, also nicht mehr die blinde, sondern die freie Nothwendigkeit, es offenbart nur sich selbst und ist so die manifestirte oder enthüllte Nothwendigkeit, d. h. die Freiheit. Das freie Wesen ist nicht mehr Substanz, sondern Subjekt, nicht mehr selbstlose, sondern selbständige Einheit der Dinge, d. h. Begriff.

Zusatz. Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit sind die Kategorien der Modalität bei Aristoteles und Kant.

Substanz, Causalität, Wechselwirkung sind die Kategorien der Relation bei Kant.

Qualität, Quantität, Relation und Modalität begreifen den Katalog und das System der kantischen Kategorien.

§. 81.

Gesammtresultat.

Das Wesen der Dinge als Möglichkeit widerspricht sich, denn die Möglichkeit ist das Wirkliche, welches noch nicht wirklich ist. Dieser Widerspruch löst sich in der äußeren Wirklichkeit; die äußere Wirklichkeit ist die Zufälligkeit, und die Zufälligkeit widerspricht sich, denn sie ist die Wirklichkeit, welche blos möglich ist. Dieser Widerspruch löst sich in der Nothwendigkeit; sie ist die wirkende Einheit der Dinge.

Die Einheit der Dinge widerspricht sich als Substanz,

denn die Substanz negirt die Dinge, die sie voraussetzt. Dieser Widerspruch löst sich in der Causalität oder wirkenden Ursache. Die Causalität widerspricht sich, denn die Wirkungen als solche sind zugleich die Existenz und Negation der Ursache. Dieser Widerspruch löst sich in der Wechselwirkung, d. i. die Ursache, welche die Ursache bewirkt.

Dritter Abschnitt.

Der Begriff oder die Subjektivität.

Siebentes Kapitel.

Der subjektive Begriff.

§. 82.

I. Der Begriff.

Das Wesen vollendete seinen Begriff in der Wechselwirkung, denn in der Wechselwirkung offenbarte sich das Wesen nicht blos als die Beziehung, sondern als die wirkliche Einheit der Dinge.

a) Die Einheit, welche nicht blos wirkt, sondern welche sich selbst bewirkt, ist der Begriff. Der Begriff faßt Alles in sich und bildet die Einheit der Dinge, wie das Wesen, aber indem er sich selbst bewirkt, ist er nicht selbstlose Einheit, wie die Substanz, sondern selbständige oder subjektive Einheit.

b) Die Wahrheit der Substanzialität ist daher die Subjektivität. Die Substanz, indem sie wirkt, hebt

sich selbst auf. Die Subjektivität, indem sie wirkt, setzt sich selbst. Die Substanz ist selbstlos, der Begriff ist selbstbestimmt. Das Wesen ist die negative Einheit des Seyns, also die Negation alles Bestimmten. Dagegen der Begriff ist die schöpferische Einheit des Seyns, also die Produktion alles Bestimmten.

c) Demnach erklärt sich der Begriff als die Einheit von Wesen und Seyn. Denn als die absolute Einheit der Dinge ist er Wesen, und als bestimmte Einheit ist er Seyn. Er ist die Einheit, die sich selbst bestimmt und also Seyn und Wesen zu ihren Momenten herabsetzt.

Zusatz 1. In dem Begriff erschließt sich die Substanz zur Subjektivität, die Nothwendigkeit zur Freiheit, das selbstlose Wesen zum selbständigen. (Daher unterscheidet Hegel die Lehre vom Begriff als subjektive Logik von der Lehre vom Seyn und Wesen als objektiver Logik.)

In dem dialektischen Uebergang aus dem Wesen in den Begriff triumphirt die spekulative Logik über alle früheren Systeme und beweist sich als deren Wahrheit.

1. Sie hebt den Begriff der Substanz auf. Damit ist der Spinozismus und in diesem der gesammte Naturalismus der vorkantischen Philosophie widerlegt.

   Sie begreift die Subjektivität und die Freiheit. Damit ist die Gefühlsphilosophie Jakobi's, der Gegenstaat des Spinozismus, überwunden.

2. Sie begreift die Substanz als Moment der Subjektivität, und indem sie damit den Dualismus beider aufhebt, besiegt sie den kantischen Standpunkt.

Sie beweist die Subjektivität als die Wahrheit der Substanz. Damit ist der fichte'sche Standpunkt aufgehoben, welcher das Princip der Subjektivität nur postulirt, aber nicht dialektisch begründet.

3. Sie begreift die Vernunft oder die Identität von Subjekt und Objekt in der Form der Subjektivität und hebt damit die Schelling'sche Identitätsphilosophie auf, welche die Vernunft als indifferente Einheit, also in der Form der Substanz voraussetzt (s. Hegels Vorrede zur Phänomenologie).

Zusatz 2. Das Seyn war als solches bestimmt und als ein bestimmtes Daseyn unmittelbar begrenzt und auf anderes bezogen. Darum war die Dialektik des Seyns die Bewegung des Uebergehens.

Das Wesen war als die negative Einheit des Seyns die Beziehung Unterschiedener. Darum war die Dialektik des Wesens die Bewegung der Reflexion oder der Vermittlung.

Der Begriff als die Einheit, die sich selbst bestimmt, d. h. als Subjektivität, ist die Selbstproduktion. Darum ist die Dialektik des Begriffs ein Uebergehen (nicht in Anderes, sondern) zu sich selbst, also ein Uebergehen, welches zugleich Reflexion ist: d. i. die Bewegung der Evolution oder Entwicklung. Die Dialektik des Begriffs enthält als ihre Momente die Dialektik des Seyns (das Uebergehen) und die Dialektik des Wesens (die Reflexion), denn die Entwicklung ist Selbstvermittlung.

Zusatz 3. Die Entwicklung ist nothwendig, denn das Subjekt der Entwicklung ist der Grund, aus dem die Stufen der Entwicklung folgen.

Die Nothwendigkeit der Entwicklung ist immanente

Nothwendigkeit, denn das Subjekt der Entwicklung ist deren inwohnender Grund.

Die immanente Nothwendigkeit der Entwicklung ist die Freiheit, denn der inwohnende Grund der Entwicklung ist nicht das selbstlose Wesen oder die Substanz, sondern das selbständige Wesen oder die Subjektivität. Freiheit ist nothwendige Selbstproduktion oder schöpferische Nothwendigkeit (s. §. 21. Zus. 1., §. 22. Zus. 2.).

§. 83.

Die Begriffsmomente.

Der Begriff erklärt sich als die Subjektivität oder das selbständige Wesen, d. i. die absolute Einheit, welche sich selbst bestimmt. Also sind seine Momente die Einheit als unbestimmte, bestimmte und sich selbst bestimmende.

§. 84.

1. Der allgemeine Begriff oder die Gattung.

Der Begriff als die Einheit, welche Alles in sich begreift, ist das Allgemeine.

a) Das Allgemeine ist nicht Seyn, denn sonst wäre es eine bestimmte, nicht die absolute Einheit, und nicht Wesen, denn sonst wäre es die negative, nicht die positive Einheit der Unterschiedenen. Das Allgemeine ist nur dann die positive Einheit, wenn es die Unterschiede setzt oder producirt. Also ist der Begriff die productive oder schöpferische Allgemeinheit.

b) Die schöpferische oder generelle Allgemeinheit (genus) ist nicht das logische Abstraktum, das blose Produkt

des Verstandes, sondern das schöpferische Vermögen als der lebendige Geist des Wirklichen, d. h. die concrete, nicht die abstrakte Allgemeinheit.

c) Die abstrakte Allgemeinheit begreift nur den Punkt, in welchem die Unterschiedenen übereinstimmen, und erklärt nur, was Allen gemein ist, sie ist das Gemeinschaftliche. Dagegen die concrete Allgemeinheit ist die Totalität, die Alles in sich begreift, indem sie in Allem das wirkende Subjekt ist.

Zusatz 1. Die subjektive Genesis des Begriffs entspricht dem objektiven Wesen desselben. Die psychologische Begriffsbildung oder das Begreifen constituirt sich in den Momenten, welche der logische Begriff in sich versammelt.

Der Begriff ist die Einheit Unterschiedener. Daher wird nur begriffen, wo Unterschiedene vereinigt werden. Ohne Unterschied gibt es keinen Begriff. Daher ist das unterschiedslose Seyn kein Begriff und also das begriffene Seyn unmittelbar Nichtseyn (s. §. 29.). Darum ist das Werden, die Einheit von Seyn und Nichtseyn, der erste wirkliche Begriff.

Die unterschiedslose Gottheit ist die unbegreifliche. Nur wenn die Gottheit Unterschiede in sich begreift, ist sie selbst Begriff, und nur wenn sie Begriff ist, kann sie begriffen werden. Der Jakobi'sche Gott, der nicht begriffen werden soll, ist das absolute unterschiedslose Seyn, welches blos gefühlt oder unmittelbar gewußt werden kann. Die Schelling'sche Indifferenz, weil sie nicht aktive Selbstunterscheidung ist, kann eben so wenig begriffen, sondern nur angeschaut werden.

Der Begriff als die Einheit Unterschiedener ist das Allgemeine. Begreifen heißt daher Verallgemeinern, und

das Verallgemeinern, welches von den Unterschieden absieht, ist das **Abstrahiren**, dessen Produkt das abstrakt Allgemeine ist. Das wahrhaft Allgemeine ist die concrete oder schöpferische Allgemeinheit. Wahrhaft begreifen heißt daher Produciren oder Schaffen (Schelling).

Zusatz 2. Das abstrakt Allgemeine ist ein Abstraktum und als solches blos subjektiv. Es ist genus nicht im Sinne der Natur, sondern im Verstande der formalen Logik. Die **Universalia** als die abstrakten Verstandesbegriffe sind blos **Nominalia**. Das ist die Bedeutung des scholastischen Nominalismus.

Das concret Allgemeine ist das objektive Wesen der Dinge selbst, nicht ihre vorgestellte, sondern ihre wirklich produktive Gattung. Die Universalia in diesem Sinn sind **Realia**. Das ist die Bedeutung des scholastischen Realismus.

Zusatz 3. Das concret Allgemeine ist die innere, die Gemeinsamkeit ist die äußere Allgemeinheit oder Allheit. Wahrhaft allgemein ist dasjenige, welches alles Besondere hervorbringt, gemeinsam nur, was allen Besonderen zukommt. Z. B. allgemein ist der vernünftige Wille, gemeinsam der Wille Aller. Daher der treffende Ausspruch Rousseau's: la volonté générale n'est pas la volonté des tous.

§. 85.

2. Der besondere Begriff oder die Arten.

Der Begriff als die Einheit der Unterschiedenen ist das Allgemeine. Das Allgemeine setzt die Unterschiede nicht voraus, sonst wäre es nicht wahrhaft allgemein, sondern es setzt sie **aus sich heraus**, d. h. es producirt die Unterschiede, und diese sind daher **unterschiedene Allge-**

meinheiten. Die unterschiedene Allgemeinheit ist das Besondere.

a) Das Allgemeine besondert sich selbst. Die Besonderen sind unterschieden als allgemeine Wesen. Ihre Verschiedenheit ist mithin nicht blos die qualitative der Beschaffenheit, auch nicht blos die quantitative der Diskretion, sondern die disjunktive, denn sie bilden einen Begriff in besonderen Subjekten. Die Disjunktion ist die begriffliche Einheit Solcher, die sich ausschließen, der begriffliche Unterschied Solcher, die sich ergänzen.

b) Die Besonderen sind als unterschiedene Allgemeinheiten die Arten der Gattung. Die Gattung besondert sich in den Arten, und diese coordiniren sich gegenseitig, indem sie sich alle der Gattung subordiniren, sie constituiren in ihrer Vollständigkeit die Gattung selbst und sind daher relative Gattungen.

c) Die Arten sind als Gattungen gleich, als Arten unterschieden. Die Artverschiedenheit ist die Differenz oder Eigenthümlichkeit, welche das Besondere zu diesem und keinem Anderen macht, also die specifische Differenz. In der specifischen Differenz vereinzelt sich die Gattung und bestimmt sich der Begriff zur Einzelnheit.

Zusatz 1. Begreifen heißt den Begriff darstellen, und der Begriff ist als Gattung das Allgemeine, als Art das Besondere. Daher ist das Begreifen Verallgemeinern und Besondern. Das Verallgemeinern, welches die

Gattung darstellt, ist die platonische συναγωγή. Das Besondern, welches die Arten darstellt, ist die platonische διαίρεσις.

Zusatz 2. Das Begreifen im Sinne der formalen Logik beschreibt in äußerlicher Weise diese beiden Begriffsmomente des Allgemeinen und Besonderen. Die Dinge werden nach dem Schema der formalen Logik begriffen, wenn sie in dem Verhältniß von Gattung und Art dargestellt werden. Die Gattungsbegriffe gewinnt die formale Logik, indem sie das Gemeinsame aus den Dingen abstrahirt, die Artbegriffe bildet sie vermöge der s. g. logischen Eintheilung. Begreifen heißt daher im Geiste der formalen Logik Abstrahiren und Eintheilen, Klassificiren und Dividiren. Auf diesem Schema, welches die Arten der Gattung subordinirt und einander coordinirt, beruhen die s. g. logischen Systeme in den Wissenschaften.

Zusatz 3. Die Differenz der Arten wird durch die Gattung selbst gesetzt. Diese theilt sich also selbst ein, und das Kriterium der Unterscheidung muß daher aus dem Gattungsbegriff selbst geschöpft und darf demselben nicht von außen hinzugefügt werden. Das äußerliche Merkmal ist die s. g. logische Differenz, d. i. das unterscheidende Kennzeichen, welches der Verstand willkürlich bildet.

Die wahrhafte Differenz ist die specifische, d. h. diejenige, welche in der Selbstspecifikation der Gattung besteht. Die logischen Merkmale sind die zufälligen, διαφοραὶ χωρισταί, die specifischen dagegen die immanenten, διαφοραὶ ἀχώριστοι.

§. 86.

3. Der bestimmte Begriff oder das Einzelne.

Der Begriff ist die Einheit, welche sich selbst bestimmt, das Allgemeine, welches sich besondert, die Gattung, welche sich specificirt. Die specificirte Gattung ist das Einzelne. Das Einzelne ist die Einheit des Allgemeinen und Besonderen, also erreicht hier der Begriff die Einheit seiner Momente.

a) Das Allgemeine ist das Besondere, sofern es bestimmt und unterschieden ist. Es ist das Einzelne, sofern es in seiner Besonderung sich selbst bestimmt und in dieser Selbstbestimmung verwirklicht. Der Begriff ist die Subjektivität; die Subjektivität ist nur als Subjekt, und das Subjekt ist nur als Einzelnes wirklich.

b) Das Einzelne ist mithin der wirkliche Begriff, nicht blos ein Moment desselben, denn es verknüpft die Begriffsmomente zur wirklichen Einheit. Es ist allgemein, denn es ist Subjektivität oder produktive Gattung, und zugleich Besonderes, denn es ist die Gattung in einer specifischen Differenz oder Individuum.

c) Allgemeines, Besonderes, Einzelnes verhalten sich im Elemente des Begriffs wie Seyn, Daseyn, Fürsichseyn im Elemente der Qualität. Das Einzelne als wirkliches Subjekt ist die bestimmte oder concrete Subjektivität, und dieser Be-

griff des Einzelnen muß wohl unterschieden werden von der gewöhnlichen Vorstellung, welche das Einzelne blos in seiner Besonderheit nimmt und fixirt. Das Einzelne, wenn es fixirt wird, ist das *Vereinzelte*, nicht das *wirkliche*, sondern *eingebildete Subjekt*, nicht die *concrete*, sondern *abstrakte Subjektivität*, nicht die *wahrhafte*, sondern *unmittelbare Einzelnheit*.

Zusatz 1. Der wahrhaft wirkliche Begriff ist das Einzelne als die Einheit des Allgemeinen und Besonderen. Begreifen ist daher nicht blos Verallgemeinern und Besondern, sondern zugleich *Bestimmen*. Bestimmen heißt die Objekte specificiren oder sie darstellen, sowohl in ihrer Gattung, als in ihrer specifischen Differenz. Die Objekte nach genus und species bestimmen, heißt sie *definiren*.

Zusatz 2. Das Definiren ist das *vollendete Begreifen*. Das Begreifen läßt sich aber nicht in *fertigen* Begriffen vollenden, denn das Objekt desselben ist kein fertiges Ding, sondern das selbstbestimmte Subjekt. Das Selbstbestimmte ist aber nicht das vollkommen oder durchgängig bestimmte (omnimode determinatum), sondern das sich *Bestimmende*. Folglich gibt es davon auch keine fertige und abgemachte Definition. Diese gehört zu den Fiktionen der formalen Logik. Die Gattung in ihrer Selbstspecifikation kann nicht durch eine einfache Definition erschöpft werden. Die wahre oder begriffsgemäße Definition bestimmt die Gattung als den Grund der specifischen Differenz, das Allgemeine als den Grund des Besonderen, d. h. sie ist *genetische Definition*.

Also begreifen heißt definiren. Aber definiren heißt das Einzelne in seiner inneren oder *begriffsgemäßen* Ge-

nesis darstellen und die begriffsgemäße Genesis ist die Entwicklung. Der Begriff entwickelt sich, darum ist die wahrhafte Methode des Begreifens die dialektische Entwicklung (s. §. 24.).

Zusatz 3. Wenn der Unterschied zwischen der unmittelbaren und concreten Subjektivität oder Einzelnheit übersehen wird, so entsteht das gemeine Mißverständniß, welches der Philosophie die Autolatrie des Individuums vorwirft und damit den logischen Sinn ihrer Begriffe vollkommen verfälscht. Wenn jene Unterscheidung geflissentlich vermieden und mit Absicht der concreten Subjektivität die unmittelbare substituirt wird, so entsteht die gemeine Sophistik, die an die Stelle der vernünftigen Selbstentwicklung die begrifflose und vereinzelte Existenz setzt.

§. 87.

II. Das Urtheil.

Der Begriff ist die Subjektivität, und die concrete Subjektivität ist das Subjekt, das sich entwickelt.

a) Das Subjekt widerspricht sich, denn es ist zugleich ein allgemeines und besonderes Wesen, es ist ursprünglich in sich selbst unterschieden, und dieser immanente Widerspruch wird gelöst, indem das Subjekt sich in seine Momente unterscheidet.

b) Diese Selbstunterscheidung des Begriffs, durch welche er sich theilt in seine Momente, ist das Urtheil. Das Urtheil unterscheidet die Begriffsmomente und bildet zugleich deren unmittelbare Einheit. Es unterscheidet die Begriffsmomente, indem es das eine zum Träger des andern macht, und vermöge der Copula setzt

es zwischen Subjekt und Prädikat die unmittelbare Einheit.

c) Das Subjekt erklärt im Urtheil, was es ist, und entwickelt im Prädikat den Begriffsinhalt des Subjekts. Das logische Verhältniß zwischen Subjekt und Prädikat entscheidet daher den Werth oder die Stufe des Urtheils, und je nachdem das Prädikat das unmittelbare Seyn, das Wesen oder den Begriff des Subjekts exponirt, entwickelt sich das Urtheil als Urtheil des Seyns, des Wesens und des Begriffs.

Zusatz 1. Das Urtheil folgt mit Nothwendigkeit aus dem Begriff, denn der Begriff urtheilt sich selbst, und wahr sind nur diejenigen Urtheile, welche dem objektiven Begriffe gemäß sind. Das Urtheil ist mithin weder eine leere Form noch ein bloses Produkt der subjektiven Intelligenz, wie es die formale Logik betrachtet. Vielmehr ist das Urtheil Kategorie und als solche allgegenwärtig, denn Alles ist Begriff, darum ist Alles Urtheil.

Die subjektive Intelligenz ist nicht der einzige, nur der vollendete, weil selbstbewußte Begriff. Aus der subjektiven Intelligenz folgen die bewußten Urtheile, und diese sind unwahr, wenn sie den objektiven Urtheilen, die in dem Wesen der Dinge begründet sind, nicht entsprechen. Wären die Urtheile blos subjektiv, so gäbe es keine falschen Urtheile.

Zusatz 2. Alle wahren Urtheile sind objektive Akte der Entwicklung.

a) Die Entwicklung verwirklicht nur, was im Subjekt enthalten ist, sie ist der Proceß, in welchem sich das Subjekt selbst analysirt. Darum sind alle wahren Urtheile analytisch.

b) Die Entwicklung, indem sie verwirklicht, was im Subjekt liegt, explicirt, was im Subjekt implicite enthalten ist. Das Prädikat ist also das explicirte oder erweiterte Subjekt, und dieses vermehrt sich, indem es sich entwickelt. Darum sind alle wahren Urtheile synthetisch.

c) Der Begriff des Urtheils hebt also den Gegensatz der analytischen und synthetischen Urtheile auf, wie die Methode der Entwicklung die analytische und synthetische Methode der Erkenntniß vereinigte und deren Gegensatz aufhob (s. §. 24. Zus. 2.).

Die Logik auf dem Standpunkte der Identität erkennt die Einheit der analythischen und synthetischen Urtheile, welche die transcendentale Logik in Kant geschieden hatte.

Die kantische Kritik der Urtheilskraft unterschied bestimmende und reflektirende Urtheilskraft. Urtheilskraft überhaupt ist die Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine. Die bestimmende subsumirt das Besondere einem Allgemeinen, welches gegeben ist, die reflektirende dagegen subsumirt das Besondere dem Allgemeinen, welches nicht empirisch, sonsondern a priori durch das Subjekt gegeben ist, d. h. sie findet das Allgemeine zu dem Besonderen (die teleologische und ästhetische Urtheilskraft). Diesen Unterschied hebt die Logik auf dem Standpunkte der Identitätsphilosophie auf, denn sie begreift das Allgemeine als Kategorie, d. h. als eine Bestimmung, welche zugleich subjektiv und objektiv ist.

Zusatz 3. Die Verschiedenheit der Urtheile besteht nicht blos in der Form, wie die gewöhnliche Logik lehrt, sondern sie betrifft wesentlich den Inhalt der Urtheile, und diese

werden nicht erkannt, wenn sie in katalogischer Ordnung aufgezählt werden, wie es in der formalen Logik geschieht, sondern nur, wenn man sie als Stufen des urtheilenden Begriffs entwickelt.

§. 88.

1. Die Urtheile des Seyns.

Der Begriff ist die concrete Einheit seiner Momente oder das Einzelne, welches besondere Allgemeinheit ist. Aber das Einzelne ist zunächst die unmittelbare oder seyende Einheit seiner Momente, noch nicht wirklich deren Subjekt. Dieser immanente Widerspruch des Begriffs löst sich im Urtheil, und die Einheit, welche im Begriff nur erst ist, wird im Urtheil bestimmt oder gesetzt. Das Urtheil, in welchem das Subjekt sein unmittelbares Daseyn prädikativ bestimmt, ist das Urtheil des Seyns. Das Prädikat dieses Urtheils erklärt das unmittelbare Daseyn des Subjekts in den verschiedenen Momenten des Begriffs.

a) Das Einzelne ist ein Allgemeines (E = A). Aber das Allgemeine ist als eine unmittelbare Beschaffenheit des Einzelnen etwas Besonderes. Das Subjekt widerspricht sich daher in dem Prädikate der Allgemeinheit und löst diesen Widerspruch in dem Urtheile:

b) Das Einzelne ist das Besondere (E = B oder E nicht = A). Aber das Besondere ist noch nicht der adäquate Ausdruck für die unmittelbare Einzelnheit des Subjekts. Diese entspricht ihrem Begriff erst in dem Urtheile:

c) Das Einzelne ist das Einzelne (E = E oder E = nicht A). In diesem Urtheile sind Subjekt und Prädikat einfach identisch. Das Urtheil des Seyns ist vollendet, denn das Subjekt hat sich in seiner unmittelbaren Einzelnheit bestimmt, also sich selbst urtheilend gesetzt.

Aber das Einzelne, indem es seine Einzelnheit bestimmt oder urtheilt, ist nicht mehr das unmittelbare, sondern reflektirte Subjekt, nicht mehr die unmittelbare, sondern die negative Einheit der Begriffsmomente, also nicht mehr Seyn, sondern Wesen. Als solches bestimmt es sich in den Urtheilen des Wesens.

Zusatz. In den Urtheilen des Seyns erklärt sich das Subjekt als Seyn, Daseyn (Nichtdaseyn), Fürsichseyn, d. h. es entwickelt sich im Elemente der Qualität.

Die formale Logik bezeichnet daher die Urtheile des Seyns als Urtheile der Qualität und unterscheidet sie als positives, negatives, unendliches (identisches) Urtheil.

§. 89.

2. Die Urtheile des Wesens.

Das Subjekt hat sich als die negative Einheit seiner Momente oder als Wesen bestimmt. Das Prädikat, welches dem Subjekte entspricht, wird daher nicht mehr eine unmittelbare, sondern reflektirte Beschaffenheit, nicht mehr das Daseyn, sondern das Wesen desselben ausdrücken. Das Subjekt ist jetzt nicht das blos Einzelne, sondern das Ein-

zelne als Fürsichseyendes, das ausschließend Einzelne oder das Eine. Das Urtheil des Wesens erklärt daher:

a) Dieses Einzelne (Eines) ist eine wesentliche Allgemeinheit (E = A). Das Subjekt dieses Urtheils hebt im Prädikate sich selbst auf, denn das Subjekt ist ausschließend, während das Prädikat umfassend ist. Dieser Widerspruch löst sich, indem das Subjekt seine ausschließende Einzelnheit aufhebt und sich erklärt als die vielen besonderen Subjekte, die auf gleiche Weise im Prädikate der wesentlichen Allgemeinheit begriffen sind. So bestimmt sich das Subjekt im Urtheile:

b) Diese Einzelnen (Viele) sind ihrem Wesen nach allgemein (B = A). Dieses Urtheil ist sowohl positiv als negativ, denn es liegt darin, daß es auch Subjekte gibt, welche nicht jenem allgemeinen Prädikate entsprechen (B nicht = A). Da aber das wesentlich allgemeine Prädikat alle Subjekte in sich enthält, so widerspricht es sich, wenn es nur einen Theil derselben darstellt. Dieser Widerspruch löst sich im Urtheile:

c) Alle Einzelnen (Alle) sind allgemein (A = A). In diesem Urtheile sind Subjekt und Prädikat identisch. Das Subjekt, indem es alle Subjekte in sich begreift als die Totalität der Einzelnen, ist nicht mehr die negative, sondern die positive Einheit seiner Momente, d. h. nicht mehr Wesen, sondern Begriff. Als solches bestimmt es sich in den Urtheilen des Begriffs.

Zusatz. Das Urtheil des Wesens erklärt: Eines ist Wesen, Viele sind Wesen, Alle sind Wesen.

Die gewöhnliche Logik, indem sie blos auf die äußere Form des Subjekts sieht, bezeichnet die Urtheile des Wesens als Urtheile der Quantität und unterscheidet diese als singulares, particulares, universelles Urtheil (Einheit, Vielheit, Allheit).

Diese Bezeichnung ist in doppeltem Sinne unrichtig, denn die Bestimmung des Subjekts ist keine numerische, sondern eine Reflexionsbestimmung und erinnert nur dem Namen, nicht dem Begriffe nach an die Kategorien der Quantität. Die Allheit ist keine quantitative Bestimmung, denn die Quantität ist nur endlose Vielheit, aber nicht Allheit.

Das Prädikat dieser Urtheile drückt nicht eine unmittelbare Beschaffenheit des Subjekts aus, — weder eine qualitative, noch eine quantitative —, sondern eine wesentliche.

§. 90.

3. Die Urtheile des Begriffs.

Das Subjekt ist nicht mehr die unmittelbare Einzelnheit oder das Individuum, sondern die begriffsgemäße oder concrete Subjektivität, das Allgemeine in seiner Selbstbesonderung. Dieses Subjekt erklärt im Urtheile des Begriffs, daß es Gattung, Art, Totalität der Arten ist; denn die Gattung in ihrer Selbstbesonderung ist Gattung, Art und Totalität der Arten.

a) Das Einzelne ist seine Gattung (E = A). Aber die Gattung ist nicht das Prädikat, sondern

das Subjekt des Einzelnen, denn sie ist der Grund, aus dem dieses hervorgeht. So bestimmt sich die Gattung im Urtheile:

b) Die Gattung ist das Besondere (A = B). Das besondere Subjekt existirt nur vermöge der Gattung. Also ist es in seinem Daseyn bedingt und setzt die Gattung voraus als die schöpferische Macht, von der es abhängt.

Aber die Gattung erschöpft sich nicht in dem besonderen Subjekt, sondern nur in der Totalität aller Besonderheiten oder in der Fülle der Arten. So bestimmt sie sich im Urtheile:

c) Die Gattung ist die Totalität der Arten (A = B, C, D u. s. f.). Die Arten schließen einander aus, indem sie sich zur Gattung ergänzen, ihr Verhältniß ist das der Disjunktion. Also ist die Gattung zugleich der Unterschied (die disjunktive Theilung) und die Totalität (disjunktive Einheit) der Arten. Sie ist entweder die Eine oder die Andere (A = entweder B oder C u. s. f.). Sie ist sowohl die Eine, als auch die Andere (A = sowohl B als auch C u. s. w.).

Zusatz. a) Im Urtheile des Begriffs entwickelt sich die Einheit von Subjekt und Prädikat. Das Subjekt ist seine Gattung, vielmehr wird es durch sie bedingt, vielmehr bedingen sich Beide gegenseitig. Ihr Verhältniß exponirt sich demnach als Substanzialität, Causalität, Wechselwirkung.

b) Die kantische Logik führt die Urtheile des Begriffs

als Urtheile der Relation auf und unterscheidet sie als kategorisches, hypothetisches, disjunktives, denen als bestimmende Kategorien die Substanzialität, Causalität, Wechselwirkung entsprechen.

c) Hegel bestimmt im Einklang mit diesen Kategorien das kategorische, hypothetische, disjunktive Urtheil als Urtheile der Nothwendigkeit und unterscheidet davon die Urtheile des Begriffs.

Das Begriffsurtheil bestimmt nach Hegel, wie das Subjekt seinem Begriffe entspricht, und erklärt daher nicht die unmittelbare Einheit von Subjekt und Prädikat, sondern den Modus dieser Einheit. Die Prädikate dieser Urtheile sind daher gut, schlecht, angemessen u. s. w., also rein teleologische Prädikate, die das bereits entwickelte Subjekt, also das Urtheil voraussetzen: es sind zusammengezogene Schlüsse.

Weil die Gattung oder der Begriff das wirkliche, mögliche, nothwendige Prädikat des Subjekts ist, so ist die Einheit von Subjekt und Prädikat eine wirkliche (assertorische), mögliche (problematische), nothwendige (apodiktische). Die aristotelische Logik begreift diese Urtheile als die der Modalität.

§. 91.

III. Der Schluß.

Das Subjekt widerspricht seinem Begriff oder sich selbst in der Form der unmittelbaren Einzelnheit, denn es ist die Einheit seiner Momente (des Allgemeinen und Besonderen) nur indem es diese Einheit setzt, also deren

Unmittelbarkeit aufhebt und in den Unterschied der Momente eingeht.

Diesen Widerspruch löst das Subjekt im Urtheil. Das Urtheil setzt den Unterschied der Begriffsmomente in Subjekt und Prädikat und verknüpft die unterschiedenen zur unmittelbaren Einheit in der Copula.

Darin besteht der immanente Widerspruch des Urtheils: es hebt die unmittelbare Einheit des Begriffs auf, indem es sie setzt. Also besteht es im Setzen und Aufheben der unmittelbaren Einheit der Begriffsmomente.

Aber die Einheit der Begriffsmomente ist nicht die unmittelbare des Seyns, sondern die schöpferische der Entwicklung, denn die Gattung zerfällt nicht in die Arten als in ihre coordinirten Bestimmtheiten, sondern sie entwickelt sich darin als in ihren begriffsgemäßen Stufen.

Also kann auch die Einheit der Begriffsmomente nicht als eine unmittelbare, d. h. nicht in der Form des Seyns, also nicht als Copula oder Urtheil ausgesprochen werden. Sie besteht in dem Proceß der Selbstvermittlung, und der Begriff ist nur als Selbstentwicklung die wahrhafte Einheit seiner Momente. In der Selbstentwicklung schließt sich das Subjekt mit sich selbst zusammen: so ist es nicht Urtheil, sondern Schluß, und im Schluß löst sich daher der immanente Widerspruch des Urtheils.

Im Urtheile setzt sich der Begriff als die Einheit seiner Momente; aber diese Einheit ist nur kraft des Begriffs, der sie erzeugt, denn sie ist keine seyende oder unmittelbare, sondern eine begründete oder vermittelte Einheit.

Als diese selbstbegründete Einheit entwickelt sich der Begriff im Schluß. Der Schluß ist der Begriff in seiner Selbstvermittlung (der vermittelte und vermittelnde Begriff) oder das Urtheil in seiner Selbstbegründung, das begründete Urtheil (s. §. 8. B, c).

Zusatz 1. Alles ist Begriff, darum ist Alles Urtheil, darum ist Alles Schluß. Denn das Subjekt ist nur als Selbstentwicklung wirklich, d. h. als der Schluß, in dem es fortschreitend mit sich selbst zusammengeht. Alles wahrhaft Wirkliche ist daher Schluß. Daraus folgt, daß die Wahrheit nie in der Form eines Urtheils dargestellt werden kann, sondern nur in der eines Schlusses, denn das Wahre ist kein Urtheil, sondern ein Schluß. Mithin läßt sich die Wahrheit nicht in Dogmen darstellen, denn das Dogma ist immer ein unmittelbares Urtheil.

Zusatz 2. Die formale Logik betrachtet Begriff, Urtheil, Schluß nur als Formen der subjektiven Intelligenz, und diese wird von der Psychologie, die jener Logik zur Hand geht, eingetheilt in die besonderen Vermögen: Verstand, Urtheilskraft, Vernunft. Der Verstand begreift, die Urtheilskraft urtheilt, die Vernunft schließt.

Indem die kantische Kritik die objektive Vernunft oder das Wesen der Erscheinungen als Ding an sich faßt, welches nicht begriffen werden kann, so nimmt sie der Vernunfterkenntniß oder dem Schluß die objektive Giltigkeit. Die Vernunftschlüsse, welche die Erfahrungsurtheile übersteigen, sind dialektische Schlüsse oder Scheinwahrheiten (s. transcendentale Dialektik).

Zusatz 3. Wie die verschiedenen Urtheile, so bilden auch die verschiedenen Schlüsse Stufen einer Entwicklungsreihe. Die logischen Werthe derselben sind nicht äquivalent;

daher dürfen die verschiedenen Schlüsse nicht katalogisch an einander gereiht und historisch aufgezählt werden in der Weise der formalen Logik, sondern sie müssen sich darstellen als die gesetzmäßigen Stufen einer dialektischen Entwicklung.

a) Der Schluß ist das begründete Urtheil. Der Grund des Urtheils ist der Begriff. Das Urtheil setzt die Einheit der Begriffsmomente in der Form des Seyns, d. h. es verknüpft Subjekt und Prädikat durch die Copula. Der Schluß setzt die Einheit der Begriffsmomente in der Form des Begriffs, d. h. er verknüpft Subjekt und Prädikat durch den Begriff. Der verknüpfende Begriff ist der terminus medius, und die Begriffe, die er vermittelt, sind die Extreme (terminus major und minor).

b) Der Begriff entwickelt sich als Seyn, Wesen, Begriff, oder als die unmittelbare, reflektirte, begriffsgemäße Einheit seiner Momente.

c) Also entwickelt sich der Schluß als Schluß des Seyns, des Wesens, des Begriffs. Der Schluß des Seyns ist das begründete Urtheil des Seyns, und ebenso begründen die Schlüsse des Wesens und des Begriffs die Urtheile, die ihnen entsprechen.

§. 92.

1. Die Schlüsse des Seyns oder die Schlußfiguren.

Im Urtheil des Seyns erklärte sich das unmittelbare Subjekt als ein unmittelbar allgemeines, besonderes, einzelnes. Im Schlusse des Seyns begründet sich dieses Urtheil. Dieser Grund ist der Begriff selbst, der in seiner Besonderheit das Einzelne mit dem Allgemeinen, in seiner Allgemeinheit das Einzelne mit dem Besonderen, in seiner Ein-

zelnheit das Allgemeine mit dem Besonderen vermittelt. Daraus ergeben sich die Schlüsse des Seyns und zugleich die möglichen Stellungen, welche die Begriffsmomente im Schluß zu einander einnehmen: das sind die s. g. Schlußfiguren (s. §. 8., B, b.).

a) Das Einzelne ist vermöge seiner Besonderheit ein Allgemeines (E — B — A). Dieser Schluß widerspricht sich, weil seine Prämissen (E = B und B = A) Urtheile sind. Dieser Widerspruch löst sich, indem die Urtheile als Schlüsse gesetzt oder die unvermittelten Begriffe vermittelt werden. So ergeben sich die beiden anderen Figuren. Das Urtheil E = B wird zum Schluß in:

b) Das Einzelne ist vermöge seiner Allgemeinheit ein Besonderes (E — A — B). Diese Schlußfigur ist nur für den negativen Fall definitiv, d. h. wenn B nicht unter A fällt, so ist klar, daß auch E nicht unter B fällt. Aber im positiven Fall, wenn E und B gemeinschaftlich unter A fallen, bleibt es dahingestellt, ob E auch unter B fällt.

c) Das Urtheil B = A wird zum Schluß in der dritten Schlußfigur (B — E — A). Das Besondere ist vermöge seiner Einzelnheit ein Allgemeines.

Die Schlüsse des Seyns begründen die Prämissen durch den Schlußsatz und eine Prämisse durch die andere. Sie bilden daher den circulus in ratiocinando. Jedes Begriffsmoment vermittelt die beiden anderen, indem es deren unmittelbare oder zufällige Einheit bildet. Der termi-

nus medius hat die beiden Extreme als seine Qualitäten an sich und schließt sie somit äußerlich zusammen. Aber die äußerliche oder blos seyende Einheit ist nicht die wirkliche Einheit der Begriffsmomente, sie hebt sich vielmehr auf zur wesentlichen Einheit, und der Schluß des Seyns geht damit über in den des Wesens.

Zusatz. Wenn der Schluß des Seyns auf Quanta angewendet wird, so entsteht der quantitative Schluß oder der mathematische, welchen Hegel als eine besondere Form den Schlußfiguren hinzufügt. Der quantitative Schluß erklärt: wenn zwei Größen einer dritten gleich sind, so sind sie unter einander gleich (A — A — A).

§. 93.

2. Die Schlüsse des Wesens.

Der Schluß des Wesens hat zu seinen Prämissen das wesentliche Urtheil und bildet im **terminus medius** die wesentliche Einheit der Begriffsmomente. Die wesentliche oder reflektirte Einheit ist zunächst die Allheit. Die Allheit besteht aber nur aus allen Einzelnen, und die Reihe aller Einzelnen läßt sich niemals vollenden und kann nur durch den Begriff der Gattung integrirt und dargestellt werden.

Der Schluß des Wesens nimmt daher zum **terminus medius** die Allheit, die Reihe der Einzelnen, den Begriff der Gattung, und entwickelt sich demgemäß in folgenden drei Stufen:

a) Der Schluß der Deduktion oder der Allheit (συλλογισμός). Dieser Schluß beweist durch die

Universalität des **terminus medius** die Einheit der Extreme. Aber diese Universalität selbst setzt er voraus. E ist B, alle B sind A, also ist E = A. Ist die Universalität des **term. medius**, d. h. alle B gegeben, so ist das Urtheil E = B ein selbstverständiger Satz und keine besondere Prämisse. Aber Alle sind nicht gegeben, sie sind für die Reflexion alle Einzelnen, d. h. die Reihe der einzelnen Erscheinungen. Also der wahrhafte **term. medius** sind die Einzelnen, und die beiden Extreme B und A sind die Prädikate, welche allen Einzelnen gemeinschaftlich zukommen. Der Schluß der Deduktion findet daher sein Correctiv und seine Wahrheit in:

b) dem Schluß der Induktion oder der Gemeinsamkeit (*ἐπαγωγή*). Der **terminus medius** dieses Schlusses bildet einen endlosen Progreß, denn die Reihe der empirisch Einzelnen ist niemals äußerlich abzuschließen. Die Integrität und Wahrheit derselben ist der Gattungsbegriff, welcher alle Einzelnen in sich schließt, ohne sie collectivisch aufzuzählen. Der Schluß der Induktion findet daher seine Integrität und seine Wahrheit in:

c) dem Schluß der Analogie. Dieser Schluß bildet die Einheit des deduktiven und induktiven Schlusses. Er schließt deduktorisch, denn sein **terminus medius** begreift die Allheit der Besonderen; er schließt induktorisch, denn er setzt diese Allheit nicht voraus, sondern er gründet den Satz, daß alle B = A sind, auf die bekannten Fälle der Erfahrung. E ist

B, und weil **alle einzelnen** B, so weit sie **bekannt** sind, das Prädikat A haben, so **nehmen** wir an, daß B seiner **Gattung** nach A ist, und dann fällt E unter A.

Zusatz. a) Der Schluß der **Deduktion** oder der Syllogismus ist kein Schluß, denn seine Conclusion ist in der Prämisse der Allheit bereits enthalten, es ist der Schluß, der sich von selbst versteht; er setzt Alles als gegeben voraus, daher ist er der Schluß der Substanz und der mathematischen Methode (Spinoza).

b) Die Schlüsse der **Induktion** und der **Analogie** geben **empirisch begründete** Erkenntniß und werden deßhalb vom Empirismus (Baco von Verulam) als die methodische Erkenntnißform aufgestellt. Allein streng genommen können sie ihre Conclusion nur als **particulares** und **wahrscheinliches** Urtheil aussprechen, niemals als **allgemeines** und **nothwendiges**. Die Induktion hat niemals ein Recht, für **alle** Fälle zu behaupten, was nur in **einzelnen** bewiesen ist. Die Analogie hat nie ein Recht, als **definitive** Wahrheit zu formuliren, was sie nicht strikte beweist, sondern annimmt. Die Conclusion wird daher nicht bewiesen, sondern anticipirt, nicht erreicht, sondern erzielt: das ist die petitio principii oder conclusi.

Kants Kritik des Empirismus entdeckte diese Lücke der Erkenntniß und zeigte, wie auf die Schlüsse der empirischen Induktion und Analogie niemals allgemeine und nothwendige Erkenntniß gegründet werden könne.

c) Der Schluß der **Analogie** ist nur dann möglich,

wenn der terminus medius in eben demselben Sinne das Prädikat von E und das Subjekt von B ist. Dagegen wenn der terminus medius amphibolisch genommen wird, so daß er in einem andern Sinne E, in einem anderen B ist, so findet die *quaternio terminorum* Statt, und der Schluß der Analogie ist dann entweder absichtlich erschlichen (Sophisma) oder unkritisch, also in jedem Falle verfehlt: er ist kein Schluß mehr, sondern fällt aus einander in zwei gleichgiltige Urtheile.

§. 94.

3. Die Schlüsse des Begriffs.

Der Schluß des Seyns begründete die äußerliche oder unmittelbare Einheit der Begriffsmomente, der Schluß des Wesens begründete die wesentliche Einheit derselben. Im Schlusse des Begriffs vermittelt sich das Subjekt mit seinem Begriff, d. h. es begründet seine Selbstentwicklung, oder die begriffsgemäße Einheit seiner Momente. Der Grund der Selbstentwicklung ist das Selbst oder die Subjektivität, und das Selbst entwickelt sich nur, weil es in seiner Besonderheit ein Allgemeines, in seiner Allgemeinheit ein Einzelnes, in seiner Einzelnheit zugleich Allgemeines und Besonderes, d. h. Totalität ist. Mithin ist der Grund der Selbstentwicklung der Begriff in seiner Besonderheit, Allgemeinheit, Einzelnheit, und die begründete Mitte in dem begriffsgemäßen Schluß bestimmt sich demnach als das Besondere, Allgemeine, Einzelne.

a) Der kategorische Schluß. Das Einzelne ist vermöge seiner Art seine Gattung. Aber das Allge-

meine oder die Gattung ist der Grund des Besonderen, und dieses existirt nur unter der Voraussetzung von jener. Diese hypothetische Selbstbegründung erklärt:

b) der *hypothetische* Schluß. Nur unter der Voraussetzung der Allgemeinen existirt im Einzelnen die besondere Gattung.

Aber die Gattung ist nicht blos *eine* Besonderheit, sondern die Totalität *aller* Besonderheiten oder die absolute Einheit aller Arten. Diese Selbstbesonderung erfüllt sich im einzelnen Selbst, also ist die Gattung nur in individuo Art. Diese vollständige Einheit des Allgemeinen und Besonderen, welche der wahre Begriff ist, begründet:

c) der *disjunktive* Schluß. Das Allgemeine ist im Einzelnen eine *besondere* Art und zugleich die *Totalität der Arten*. Daraus folgt:

1) Die Gattung ist vermöge ihrer Individualität ein besonderes Wesen, welches die übrigen ausschließt (sie ist *entweder* die eine ihrer Besonderheiten *oder* die andere).

2) Das Individuum ist vermöge seiner Gattung die Totalität *aller* Besonderheiten, also *sowohl* die eine als *auch* die andere.

Die Gattung, die sich im Einzelnen entwickelt, ist die *erfüllte* Gattung oder die *entwickelte* Subjektivität, welche die Einheit oder das *System der einzelnen Subjekte* ist, sie ist die in Existenz

gesetzte Gattung, d. h. der realisirte Begriff oder die Objektivität.

§. 95.

Gesammtresultat.

Der Begriff ist die absolute Einheit aller Unterschiede. Diese Einheit, indem sie Alles in sich begreift, ist das Allgemeine. Das Allgemeine, indem es die Unterschiede aus sich hervorbringt, ist das concret Allgemeine. Das concret Allgemeine, weil es sich selbst bestimmt, ist Subjektivität, und die Momente derselben sind also das Allgemeine, Besondere, Einzelne.

Die concrete Subjektivität als die unmittelbare Einheit der Momente oder das einzelne Subjekt widerspricht sich selbst, denn das Selbst ist nur in der Selbstunterscheidung wirklich. Dieser Widerspruch löst sich im Urtheil. Das Urtheil setzt den Unterschied der Begriffsmomente und zugleich deren unmittelbare Einheit. Die Begriffsmomente, das Allgemeine und Besondere, sind wirklich identisch, wenn jenes die Gattung und dieses die Totalität der Arten ist. Dieß ist der Fall im disjunktiven Urtheil, welches daher den Begriff des Urtheils vollendet.

Aber das Urtheil widerspricht sich selbst, denn die Einheit der Begriffsmomente ist keine unmittelbare, sondern eine begründete. Dieser Widerspruch löst sich im Schluß. Der Schluß vermittelt die Einheit der Begriffsmomente und vollendet sich daher, wenn im Einzelnen die Einheit von Gattung und Art entwickelt oder die Subjekte in begriffs=

gemäßer Einheit verbunden sind. Dieß geschieht im disjunktiven Schluß, und der Begriff als die erfüllte und entwickelte Einheit seiner Momente bildet die Objektivität.

Achtes Kapitel.

Der objektive Begriff oder die Kosmologie.

§. 96.

Die Objektivität oder die Welt.

Die Objektivität ist die entwickelte Subjektivität. Die concrete Subjektivität ist das Subjekt in seiner Selbstentwicklung. Das Subjekt ist das einzelne Selbst und dieses existirt wie das Atom nur unter der Voraussetzung der vielen Atome (§. 37.). Es ist Eines unter Vielen oder vielmehr unter Allen, denn Alles ist Begriff, darum ist Alles Subjekt und jedes einzelne Ding ist mithin ein einzelnes Subjekt.

Alle Subjekte sind aber ihrem Begriff nach identisch, denn der allgemeine Begriff ist nur einer und jedes einzelne Subjekt ist eine besondere Selbstbestimmung des Allgemeinen. Jedes einzelne Subjekt besteht in dem Processe der Selbstentwicklung, und da es in diesem Proceß seinen Begriff hervorbringt und ausführt, so folgt aus der Selbstentwicklung der einzelnen Subjekte nothwendig die Einheit oder die Identität aller Subjekte. Die Subjekte, indem sie sich

entwickeln, produciren oder setzen ihre Einheit, also ist diese Einheit nicht mehr subjektiv, denn sie ist nicht mehr im einzelnen Subjekt als Möglichkeit enthalten, sondern objektiv, denn sie existirt als Wirklichkeit in Allen. Darum ist die entwickelte Subjektivität **Objektivität** und das entwickelte Subjekt Objekt, weil es seinen Begriff realisirt hat. Die Objektivität ist also die Welt der Objekte, wie das Wesen die Welt der Erscheinungen war. Die Objekte, weil sie sich in einer begriffsgemäßen Einheit befinden, bilden eine **Weltordnung**, d. h. nicht ein Chaos, sondern einen **Kosmos**. Darum ist die logische Entwicklung der Objektivität **Kosmologie**.

Die Kosmologie begreift den Zusammenhang oder die Einheit der Objekte. Diese Einheit ist eine **immanente**, weil wesentliche, und zugleich eine durch die Objekte **selbst** gesetzte, weil begriffsgemäße Einheit. Die verschiedenen Stufen, in denen sich der Begriff dieser Einheit entwickelt, sind **kosmische Kategorien** oder Weltbegriffe im engern Sinn, und bilden als solche die verschiedenen kosmologischen Principien, die in der Geschichte der Philosophie aufgetreten sind.

Zusatz 1. Der Begriff der Entwicklung überwindet den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt. Wäre jener Dualismus das letzte, so gäbe es keine Weltordnung und jede Erkenntniß wäre unmöglich, denn die Erkenntniß ist das begriffene Objekt und das **begriffene** Objekt ist mit dem Subjekt identisch.

Die kritische Philosophie, indem sie die objektive Erkenntniß beschränkte auf die erscheinenden Objekte, ließ die theore-

tische Vernunft in dem Gegensatz von Subjekt und Objekt stehen. Aber sie löste diesen Widerspruch durch die praktische Vernunft, denn der vernünftige Wille soll Maxime und Gesetz, d. h. zugleich subjektiver und objektiver Grundsatz seyn. Die Maxime gehört dem einzelnen Subjekt und das Gesetz ist für Alle.

Zusatz 2. Das wahre Subjekt ist objektiv, denn seine Selbstentwicklung ist seine Selbstobjektivirung. Das begreifende oder logische Subjekt ist das vernunftgemäße, also nicht mehr ein beschränktes einzelnes Wesen, sondern das absolute, allgemeine Wesen oder die Vernunft selbst. Die denkende Selbstentwicklung des Subjekts ist daher die logische Offenbarung des absoluten Wesens, oder das Daseyn der Vernunft wird bewiesen, indem sie gedacht wird. Das ist der Sinn des ontologischen Argumentes, der aus dem Begriff Gottes das Daseyn folgert und freilich ein Nonsens ist, so lange der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt, Denken und Seyn als fixe Prämisse gilt (Kant). Nicht alles Subjektive ist objektiv, weil nicht alles Subjektive wahrhaft subjektiv ist, oder weil das Subjekt in allen möglichen Vorstellungen und Einfällen, die in ihm auftauchen, nicht sein vernünftiges Wesen auf vernunftgemäße Weise ausdrückt.

Zusatz 3. Die Objektivität muß wohl unterschieden werden von den Begriffen: „Wirklichkeit, Erscheinung, Daseyn.“ Daseyn ist bestimmtes Seyn. Erscheinung ist begründetes Daseyn. Wirklichkeit ist nothwendige Erscheinung. Objektivität ist freie, weil selbstbestimmte Wirklichkeit.

§. 97.

1. Die mechanische Weltordnung.

Die Welt ist die Einheit der Objekte, aber die Objekte erscheinen zunächst als die vielen atomen Subjekte oder Monaden, deren jede für sich existirt und unabhängig von den andern ihre Entwicklung ausführt. Also verhalten sich die Objekte zu einander zunächst äußerlich und indifferent; ihre Einheit kann mithin nur die äußerliche Einheit seyn, die aber nicht von außen in die Objekte hereingetragen werden kann, denn es gibt keine Macht jenseits der Objekte oder jenseits des Begriffs, sondern aus den Objekten selbst mit innerer Nothwendigkeit folgt. Diese bilden selbst die äußere Einheit, indem sie sich äußerlich auf einander beziehen. Diese äußerliche Beziehung ist die mechanische Einheit oder mechanische Weltordnung.

a) Der Determinismus. Jedes Objekt ist für sich selbständig, aber zugleich als ein einzelnes Objekt nothwendig auf alle Uebrigen bezogen und darin unselbständig, indem es die Aktivität der anderen Objekte leidet und ihren Einwirkungen unterworfen ist. Es behauptet seine Selbständigkeit, indem es gegen diese Einwirkungen reagirt und die eigene Aktivität dagegen einsetzt. Aus der seyenden Selbständigkeit (welche beharrlicher Zustand ist) folgt die Trägheit und aus der Trägheit folgt unmittelbar die Reaktion. Jedes Objekt strebt den status quo seiner Selbständigkeit zu behaupten, so ist es das träge Objekt. Aber die träge Selbständigkeit ist

die äußerlich preisgegebene und darum von Außen bedrängte. Das Objekt strebt zufolge seiner Trägheit die gestörte Selbständigkeit wieder herzustellen; so ist es das reagirende Objekt. Die erste unmittelbare Form der mechanischen Weltordnung besteht in den gegenseitigen Störungen und Selbsterhaltungen der Objekte. Sie determiniren einander und die Einheit, die sie hervorbringen, ist die träge Bewegung und Ruhe (Spinoza: motus et quies).

b) Die Gravitation. Die träge Behauptung der Selbständigkeit ist unmittelbar deren Verlust. Das Objekt wird von außen bewegt, d. h. determinirt. Das determinirte Objekt ist unselbständig und erfährt diese Unselbständigkeit als Wirkung von Außen. Aber das Objekt ist in seinem Begriffe mit allen Objekten identisch, daher ist die fremde Macht, die von Außen auf das einzelne Objekt einwirkt, im Grunde dessen eigenes Wesen, und die Unselbständigkeit, die daraus folgt, ist das immanente Streben des Objekts selbst, nicht eine äußere Passion.

Das einzelne Objekt setzt sich selbst unselbständig, d. h. es negirt seine Selbständigkeit und damit die Trägheit, und strebt nach der Identität mit allen übrigen Objekten, oder nach der absoluten Einheit. Diese Einheit ist das Centrum, wohin die einzelnen Objekte gravitiren. Dieses Centrum regiert als einmüthiges Princip der mechanischen Weltordnung die Objekte, und da dieses Princip nicht in die einzelnen Objekte fällt, die es sämmtlich beherrscht, so

haben die einzelnen Objekte ihr Centrum außer sich und sind daher excentrisch.

Der Widerspruch des trägen Mechanismus löst sich in der Gravitation und das System des Determinismus hebt sich auf in dem der abstrakten Centralisation.

c) Der freie Mechanismus. Das System der Centralisation widerspricht sich selbst, denn die einzelnen Objekte negiren darin ihre individuelle Selbständigkeit, sie sind aber nur als einzelne wirklich und verneinen mithin ihre Wirklichkeit, indem sie nach dem einen Centrum gravitiren. Dieser Widerspruch löst sich, indem jedes Objekt seine Selbständigkeit behauptet, ohne sich deshalb von dem Zusammenhange mit den Uebrigen zu isoliren. Das Objekt ist weder blos träg, noch blos excentrisch, sondern es behauptet sein eigenes Centrum, indem es dasselbe auf das absolute Centrum bezieht, d. h. jedes Objekt ist ein relatives (bezogenes) Centrum und die mechanische Weltordnung vollendet sich als das System der relativen Centra. Das ist der freie oder absolute Mechanismus, weil darin die mechanische Selbständigkeit der Objekte verwirklicht ist.

Zusatz 1. Der Mechanismus ist Kategorie und begreift als solche das Vernunftsystem oder die Welt, nicht blos die Natur in einem speciellen Gebiete.

Der Mechanismus setzt die Selbständigkeit der Dinge voraus, d. h. er setzt voraus, daß die Dinge

selbständige Wesen (Subjekte) sind und daß die selbständigen Wesen als *Dinge* existiren, d. h. daß sie reale Existenzen oder *Objekte* sind.

Zusatz 2. Der Mechanismus ist daher ein *kosmologisches Prinzip*, nicht ein specieller Naturbegriff, denn es leuchtet von selbst ein, daß nicht nur die natürlichen, sondern auch die geistigen Wesen Objekte sind. Wenn der Begriff der Objektivität aus der Logik in die Naturphilosophie verwiesen wird, wie man verlangt hat, so wird verneint, daß der Geist ein Objekt ist, also wird die Geisteswissenschaft verläugnet, denn diese nimmt den Geist zum Objekt.

Der Mechanismus ist ein *reiner Vernunftbegriff*. Wer dem widerspricht, richtet sich nicht blos gegen die spekulative Logik, die den Mechanismus als Kategorie begreift, sondern gegen die *Geschichte der Philosophie* überhaupt und gegen die *thatsächliche Wirklichkeit*, welche beide die spekulative Logik in diesem Punkte rechtfertigen. In den Systemen von *Cartesius*, *Spinoza* und zum Theil auch in dem von *Leibnitz* bildet der Mechanismus in seiner deterministischen Form ein kosmologisches Princip und als solches hat ihn Kant in der Kritik der reinen Vernunft beurtheilt. Dieses kosmologische Princip gilt in jenen Systemen als allgemeiner Vernunftbegriff, denn es folgt aus metaphysischen Principien, nicht aus empirischen Begriffen. Die thatsächliche Wirklichkeit beweist die mechanische Ordnung nicht blos in der Natur, sondern ebenso in dem Reiche des Geistes. Wenn der Mechanismus in der geistig-sittlichen Sphäre gar keine Geltung hätte, so begriffe man nicht, wie die Psychologie und die Politik auf mechanische Principien jemals hätten gegründet werden können.

§. 98.

2. Der dynamische Proceß.

Die Objektivität ist die Einheit der Objekte, deren jedes für sich ein selbständiges Subjekt ist, also ist jedes Objekt seinem Begriff nach mit den übrigen identisch und seinem Daseyn nach ein monadisches Wesen, daher in jedem Objekt zugleich das Streben nach der Einheit (Gravitation) und zugleich das Behaupten der atomen Selbständigkeit (Trägheit).

a) Dieser immanente Widerspruch der Objektivität löst sich im Processe der mechanischen Weltordnung und diese vollendet sich im freien Mechanismus oder im System der relativen Centra, worin jedes Objekt in demselben Akte zugleich die eigene Selbständigkeit, wie die aller übrigen Objekte verwirklicht. Der freie Mechanismus ist daher die centrale Einheit der differenten Objekte, aber diese centrale Einheit ist selbst wieder ein Objekt, also selbst different, und mithin nicht das absolute, sondern ein relatives Centrum, nicht die wirkliche Einheit der differenten Objekte, sondern nur eine differente Einheit.

Darin besteht der immanente Widerspruch des Mechanismus: die mechanische Weltordnung kann nie zur vollständigen Einheit der Objekte kommen, denn ihre Einheit bildet ein Centrum, dessen Träger ein differentes Objekt ist, also ein relatives Centrum und darin eine relative Einheit der Objekte.

b) Der Widerspruch des Mechanismus löst sich, indem

sich die differenten Objekte gegenseitig ergänzen zu einer Einheit, die weder das eine noch das andere ist, also zu einer indifferenten oder neutralen Einheit.

Die Objekte streben nach gegenseitiger Ergänzung, worin sich der Streit ihrer Besondernheiten ausgleicht und die Differenzen sich gegenseitig aufheben. Der Grund dieses Strebens ist nicht das träge Daseyn der Objekte, sondern ihre specifische Natur, vermöge deren jedes ein eigenthümliches Wesen ist. Darum äußert sich jenes Streben nicht im mechanischen, sondern im dynamischen oder chemischen Proceß, weil dieser auf die indifferente Einheit der Objekte geht, welche der Mechanismus niemals zu Stande bringt. Dieser Neutralisationsproceß, die selbstthätige Scheidung und Verknüpfung der Objekte, ist in der gesammten Objektivität gegenwärtig und nicht blos ein natürlicher Vorgang im speciellen Sinne der chemischen Beziehung.

c) Die Objekte neutralisiren sich gegenseitig, aber die neutrale Einheit, die sie erzeugen, ist indifferent, also selbstlos, und widerspricht darin dem Begriff des Objekts.

Die chemische Einheit ist nicht mechanisch, d. h. sie ist keine blose Juxtaposition, sondern eine wirkliche Ausgleichung der Differenzen. Ebensowenig ist sie organisch, denn sie hat nicht die Energie, aus sich selbst die Unterschiede zu erzeugen, in deren Indifferenz sie besteht. Die Objekte indifferenziren

sich im chemischen Proceß, aber die indifferente Einheit kann sich selbst nicht wieder differenziren und in ihre Unterschiede besondern; vielmehr, wie sie äußerlich bewirkt wird durch die Ergänzung der differenten Objekte, so wird sie äußerlich aufgelöst durch Zersetzung oder Reduktion. Also ist sie nicht eine selbständige oder subjektive Einheit.

Dieser Widerspruch löst sich in der subjektiven Einheit der Objekte. Die subjektive Einheit, weil sie alle Objekte in sich begreift, ist kein besonderes Objekt, denn das besondere Objekt verfällt dem mechanischen Proceß, weil es ein atomes Daseyn, und dem chemischen, weil es ein differentes Objekt ist.

Also die subjektive Einheit ist von allen Objekten unterschieden, sie ist nicht objektiv, sondern sie soll objektiv seyn, denn sie soll die Objekte systematisch oder begriffsgemäß ordnen. Die Subjektivität, welche die Welt der Objekte ordnet, indem sie sich darin ausführt, ist der Weltzweck, und in der teleologischen Weltordnung lösen sich die Widersprüche der mechanischen und dynamischen.

§. 99.

3. Der relative Zweck oder die äußere Teleologie.

Die Subjektivität ist der Grund der Objektivität und bildet die selbständige Einheit der Objekte, aber diese selbständige Einheit ist von allen Objekten unterschieden,

weil sie sich in keinem besonderen Objekte erfüllt. Darin lag der Widerspruch der mechanischen und chemischen Einheit: die erste war keine Einheit, die andere keine Subjektivität.

a) Die Subjektivität, indem sie sich von den Objekten unterscheidet, tritt ihnen gegenüber als das ordnende Princip. Diese Ordnung ist nicht, sie soll seyn, also ist sie der Zweck sowohl für die Objekte, denn diese sollen ihn erfüllen, als für die Subjektivität, denn diese soll ihn verwirklichen.

Die Weltordnung, welche nicht ist, sondern seyn soll, ist der Weltzweck. Der Weltzweck als der Grund der Weltordnung ist die *causa finalis* (Endursache im Unterschiede von causa efficiens, welche bloß wirkende Ursache war). Diese causa finalis, indem sie den Objekten äußerlich gegenübersteht, geht auch äußerlich auf sie über und ist also zunächst der äußere Weltzweck oder causa finalis *transiens*. Der äußere Weltzweck ist jenseits der Objekte und hat an diesen seine Schranke, also ist er der beschränkte oder endliche Zweck. Er ist äußerlich auf die Objekte bezogen, also ist er der relative Zweck, nicht der unbedingte, sondern der bedingte. Der Begriff dieses äußeren, endlichen, relativen Zweckes ist die äußere, endliche, relative Teleologie.

b) Die Subjektivität jenseits der Objekte ist durch die objektive Welt beschränkt, also ist sie beschränkte oder endliche Subjektivität, und erklärt sich damit unmittelbar als ein besonderes, partikulares

Subjekt. Der Weltzweck, der zu seinem Inhalt die besonderen Subjekte hat, zerfällt somit in die besonderen, partikularen Zwecke, und die Teleologie als der Begriff derselben bildet das System der besonderen oder relativen Zwecke.

c) Dieser Zweckbegriff entscheidet den Gegensatz der Subjektivität und objektiven Welt, denn der Zweck, welcher den Objekten gegenübersteht, ist blos subjektiv, aber er soll objektiv seyn, denn er soll die Objekte bestimmen, also widerspricht sich der Zweckbegriff in dieser blos subjektiven Form, denn er ist nicht das, was er seiner Bestimmung nach seyn soll. Dieser Widerspruch löst sich, indem der Zweck auf die Objekte übergeht oder indem er sich ausführt.

α) Der Zweck führt sich aus, indem er die Objekte seinem Begriffe gemäß bestimmt. Das Objekt, welches dem Zwecke gemäß bestimmt ist, begreift sich als das zweckmäßige Objekt. Das zweckmäßige Objekt, indem es von einem äußeren Zwecke beherrscht wird, ist ein dienendes Objekt, welches nützt. Das Subjekt bedient sich der Objekte, indem es dieselben seinem Zwecke gemäß braucht; also das Zweckmäßige in dem Begriffe der äußeren Teleologie ist das Nützliche.

Das nützliche Objekt ist mithin selbst kein Zweck, sondern dient nur dazu, um die Zwecke eines fremden Subjekts zu vermitteln: also

ist es blos Mittel. Die Objekte, indem sie ihre Zwecke außer sich haben, können von der äußeren Teleologie nur als Mittel begriffen werden.

β) Alle Objekte sind relative Zwecke, d. h. Mittel für die auswärtigen Zwecke des Subjekts, welches unabhängig von den Objekten seine Zwecke bestimmt. Also gibt es in der Sphäre der Objekte keinen letzten Zweck oder Endzweck, denn Alles, was als Objekt auftritt, verwandelt sich in ein Mittel, dessen sich das Subjekt bedient.

Aber jedes Mittel ist als nützliches Objekt relativer Zweck, d. h. selbst vermittelt durch ein anderes Mittel. Also gibt es in der Sphäre der Mittel, wie keinen letzten Zweck, so auch kein erstes Mittel.

Das Subjekt macht Alles zu seinem Mittel, und um seinen Zweck zu erfüllen, wandert es von Mittel zu Mittel, denn wenn es jenen unmittelbar ausführen wollte ohne die Dazwischenkunft eines dienstbaren Objektes, so müßte es sich selbst zum Mittel machen und damit verbrauchen. Aber dies widerspräche seinem Begriff, welcher Zweck ist. Indem es daher statt seiner die Objekte als Mittel braucht und verbaucht, so bleibt es selbst außer dem Spiele und unberührt von dem Kampf mit den Objekten. In dieser Dialektik der Mittel besteht

die „List der Vernunft", denn das Subjekt erfüllt seinen Zweck, ohne sich selbst anzugreifen.

γ) Aber der subjektive Zweck widerspricht sich selbst, indem er sich erfüllt. Denn er hebt sich auf, indem er auf die Objekte übergeht, wie sich die transitorische causa efficiens selbst aufhob, indem sie überging in die Wirkung (s. §. 79. c.).

Die transitorische causa efficiens ist in Wahrheit nur Wirkung. Die transitorische causa finalis ist in Wahrheit nur Mittel. Das Mittel selbst ist als ein dienendes oder nützliches Objekt ein relativer Zweck, d. h. es ist Mittel für einen auswärtigen Zweck und Zweck für ein auswärtiges Mittel. Das Mittel ist Zweck, weil es bezweckt wird; der Zweck ist Mittel, weil er einen andern neuen Zweck vermittelt, der nicht in ihm selbst, sondern außer ihm liegt. Diesseits des Mittels gibt es mithin nur Mittel, jenseits des Mittels gibt es nur Zwecke, die, sobald sie ausgeführt sind, unmittelbar in die Reihe der Mittel eintreten. Diese Reihe ist endlos. Der äußere Weltzweck löst sich also auf in die endlose Reihe der Mittel, und die äußere Teleologie kann daher die Welt nur begreifen als ein endloses Reich von Mitteln, welche dem Weltzwecke dienen, ohne ihn jemals vollständig

realisiren zu können, weil sie nie als Zwecke, sondern immer nur als Mittel auftreten.

In dem endlosen Proceß der Mittel, welche der subjektive Zweck durchwandert, kommt dieser niemals zu sich selbst, sondern bleibt das immerwährende Sollen, ein nie erfülltes Postulat.

Dieser Widerspruch des subjektiven Zweckes löst sich, wenn sich der Zweck wirklich realisirt, und dies geschieht, wenn er die Mittel nicht außer sich hat, also nicht durch äußere Objekte vermittelt wird, sondern sich selbst vermittelt. Der blos subjektive Zweck hat die Objekte und damit die Mittel seiner Verwirklichung außer sich, er ist daher nicht objektiv, sondern soll es nur seyn.

Der wahrhafte Weltzweck ist mithin nicht die Subjektivität jenseits der Welt (das besondere Subjekt und dessen partikulare Zwecke), sondern die Subjektivität der Welt selbst (die Vernunft als das schlechthin allgemeine Subjekt). Er ist nicht causa finalis transiens, sondern *causa finalis immanens*, d. h. der inwohnende Weltzweck, der zugleich subjektiv ist, denn er ist Selbstbestimmung, und objektiv, denn er ist das Wesen der Objekte.

Der immanente Weltzweck hat Nichts außer sich, wovon er abhängig wäre, also ist er der absolute Zweck. Der absolute Zweck, indem er nur sich selbst realisirt, ist der Selbstzweck oder die Freiheit als immanenter Weltzweck. Der Begriff des

immanenten Weltzwecks ist die **immanente Teleologie** oder **die Idee**: das ist der absolute Begriff oder die freie Weltordnung (s. §. 22. Zus. 2.).

Zusatz 1. Der **Zweckbegriff** ist ein **kosmologisches Princip**. Weder die mechanischen noch die dynamischen Principien vermögen die Weltordnung im letzten Grunde zu begreifen, weil sie nicht zur vollkommenen Welteinheit vordringen. Die Weltordnung kann nur durch den Zweckbegriff erklärt werden und die Causalität, wenn sie ihren letzten Gedanken vollenden will, muß sich als Teleologie bekennen und die Weltursache als Weltzweck begreifen.

Die **Weltursache** muß **unbedingt** seyn, sonst wäre sie nicht die Ursache der **Welt**, sondern nur die einer **einzelnen Erscheinung**. Die unbedingte Ursache muß aber **sich selbst bedingen**, sonst hätte sie das Bedingte außer sich, und wäre selbst bedingt. Die Ursache, welche sich **selbst** bedingt, ist aber ein **Selbst**, also nicht mehr Sache (Substanz), sondern **Subjektivität**, nicht mehr Weltursache, sondern **Weltzweck**.

Der **äußere Weltzweck** ist der Verstand jenseits der Welt, welcher die Dinge planmäßig ordnet. Die Philosophie, welche die objektive Welt als eine **gegebene** voraussetzt, begreift die Dinge jenseits des Bewußtseyns oder jenseits der Subjektivität und stellt deshalb den Weltzweck der Welt gegenüber. In dieser Verfassung bildet die Philosophie nur die Erkenntniß vom objektiven Wesen der Dinge und ist als solche **Naturalismus**. Der Naturalismus kann es daher nur zum Begriff des äußeren Weltzwecks, d. h. zur **äußeren Teleologie** bringen, und er entscheidet diesen Begriff in seinen Wendepunkten.

a) Der **antike Naturalismus** macht seine aufklärende Epoche in **Sokrates**.

α) Die vorsokratische Philosophie erklärt die objektive oder natürliche Weltordnung teleologisch in Anaxagoras, welcher dem Chaos der Dinge den νοῦς als Weltzweck oder ordnendes Princip äußerlich gegenüber stellt.

β) Sokrates begreift den Weltzweck als das Problem des menschlichen Wissens und Wollens, d. h. als die Wahrheit, welche erkannt, und als das Gute, welches gewollt werden soll.

γ) Die nachsokratische Philosophie vollendet den Begriff des äußeren Weltzwecks in Aristoteles, welcher die Gottheit darstellt als den Endzweck oder das Ziel des Kosmos: sie ist das sich selbst begreifende Denken (νόησις νοήσεως), welches den gesammten Kosmos bewegt (κινεῖν), ohne selbst von ihm bewegt zu werden (ἀκίνητον).

b) Die Gottheit als der immanente Zweck der Menschheit bildet das Princip des Christenthums. Die sokratische Philosophie entdeckte in dem Weltzweck (νοῦς) des Anaxagoras das Problem des Menschen; die christliche Religion erblickt in dem göttlichen Selbstzweck (νόησις νοήσεως) die Wahrheit des Menschen: zugleich den letzten Zweck und den ersten Grund desselben.

c) Der moderne Naturalismus findet seinen abschließenden Wendepunkt in Kant, der überhaupt den Naturalismus der Philosophie aufhebt.

α) Die vorkantische Philosophie klärt sich in Leibnitz zur Teleologie auf, aber die Leibnitzische Teleologie ist die äußere, die aus dem göttlichen Weltplan die Ordnung der Dinge rechtfertigt und neben sich die immanente Welterklä-

rung der Causalität als mechanisch-dynamische Kosmologie anerkennt.

β) Kant begreift den Weltzweck als Problem des menschlichen Geistes, aber dieses Problem (Ding an sich) kann nicht erkannt werden, weil es kein Objekt ist, sondern nur gewollt und praktisch realisirt, denn es ist die moralische Weltidee oder das Gute.

Das Leben und die Schönheit lassen sich nach Kant nur teleologisch fassen, denn die organischen und ästhetischen Erscheinungen stellen sich dar, als ob sie zweckmäßig eingerichtet wären. Allein diese Teleologie fällt nur in die reflektirende Urtheilskraft und ihre objektive Gültigkeit bleibt dahingestellt.

γ) Die nachkantische Philosophie erreicht den Begriff der immanenten Teleologie in Hegel. Die Welt wird von diesem Philosophen als die Selbstentwicklung der Vernunft, also die Vernunft zugleich als Weltzweck und als Selbstzweck begriffen.

In diesem Begriff versöhnt die hegel'sche Philosophie den antiken Geist mit dem christlichen, denn sie begreift die Weltvernunft als den Weltzweck, den vernünftigen Weltzweck als göttlichen Selbstzweck (νόησις νοήσεως — Aristoteles), den göttlichen Selbstzweck als menschlichen Selbstzweck (das christliche Princip der Gott-Menschheit).

Zusatz 2. Der äußere Weltzweck ist die Subjektivität jenseits der objektiven Welt, also die abgesonderte und darum besondere Subjektivität, d. i. das besondere

Subjekt und dessen partikulare Zwecke. Der Weltzweck geht daher über in das System der relativen, endlichen Zwecke (s. §. b.).

a) Der objektive νοῦς des Anaxagoras verwandelt sich in den subjektiven νοῦς der Sophisten und die Sophistik erklärt sich als System der subjektiven Zwecke.

Der sokratische Weltzweck wird in der cynischen, cyrenaischen, megarischen Schule partikularisirt und in das individuelle Subjekt übersetzt.

Der aristotelische Weltzweck wird zum persönlichen Selbstzweck im Stoicismus, Epikuräismus, Skepticismus.

b) Der göttliche Weltzweck des Christenthums, nachdem er von der dogmatischen Theologie in die äußere oder transcendente Teleologie übersetzt worden ist, zerfällt in ein System besonderer Zwecke, welches die Kirche des Mittelalters kanonisch festsetzt.

c) Der leibnitzische Weltzweck wird zum System der menschlichen Glückseligkeit in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts.

Der fichte'sche Weltzweck, der die kantische Teleologie vollendet, wird unter dem Einflusse der schelling'schen Philosophie zum System der subjektiven Ironie und des persönlichen Selbstgenusses (Schlegel).

Der hegelsche Weltzweck sollte ebenfalls eine Beute moderner Sophisten werden; allein indem er sich selbst als ein immanentes Weltsystem entwickelt, so ist es eine logische Unmöglichkeit, diesen Begriff aufzulösen und in das Chaos subjektiver Selbstzwecke zu zersplittern. Die Sophisten von heute sind eine

logische und darum auch eine sittliche Unmöglichkeit.

Zusatz 3. Der äußere Weltzweck verwandelt die Dinge in dienstbare Objekte oder in brauchbare Mittel und die äußere Teleologie erklärt sich daher als das System der Nützlichkeit (s. §. c.).

Das Nützlichkeitssystem ist als wissenschaftliche Erklärung der Natur, des Staates, der Kunst u. s. f. ohnmächtig und die äußere Teleologie verdient daher mit Recht die Feindschaft der wissenschaftlichen Forscher.

Indessen ist der äußere Zweck eine Realität, die überall auftritt, wo Subjekt und Objekt sich äußerlich gegenüberstehen. Die organische Natur, wie die menschliche Gesellschaft rechtfertigt den Begriff der Nützlichkeit oder des äußeren Zweckes und die spekulative Logik hat daher in der Kategorie der äußern Teleologie keinen fiktiven Begriff gebildet. Ist der äußere Zweck eine Wirklichkeit, so muß auch die äußere Teleologie eine logische Kategorie seyn.

Die Feinde dieser Kategorie mögen das Kind nicht mit dem Bade ausschütten und am meisten sollen sie sich hüten, mit der äußeren Teleologie auch die immanente zu verwerfen.

§. 100.

Gesammtresultat.

Der Begriff der Objektivität widerspricht sich, denn sie ist die Einheit der vielen Objekte. Einheit und Vielheit ist der Widerspruch, der in der Sphäre des Seyns die Quantität; in der des Wesens die Erscheinung; in der des Begriffs die Objektivität bewegt.

Dieser Widerspruch löst sich, indem sich die Objekte

identisch setzen, ohne ihre differente Selbständigkeit zu negiren. Die Einheit der atomen Objekte ist der Mechanismus. Der Mechanismus widerspricht sich, denn die mechanische (centrale) Einheit der Objekte ist selbst ein atomes und darum differentes Objekt.

Dieser Widerspruch löst sich im dynamischen Proceß, der die differenten Objekte zu einer indifferenten Einheit verbindet und ausgleicht; aber diese indifferente Einheit widerspricht sich, denn sie ist nur ein neutrales, aber kein selbständiges Objekt.

Dieser Widerspruch löst sich in der Teleologie, welche die Objekte zu einer subjektiven Einheit verbindet; diese subjektive Einheit im Unterschiede von den Objekten ist der Zweck und zwar der äußere oder relative Zweck. Die äußere Teleologie widerspricht sich, denn die Objekte werden von ihr nicht als Zwecke, sondern als Mittel begriffen. Dieser Widerspruch löst sich im Begriffe des Selbstzweckes oder in der immanenten Teleologie.

Neuntes Kapitel.

Der absolute Begriff oder die Idee.

§. 101.

Der Selbstzweck oder die immanente Teleologie.

Der Widerspruch der äußeren Teleologie lag in dem Gegensatz von Begriff und Objektivität. Das Eine iden-

tische Wesen, welches im Gegensatz begriffen war, widersprach sich selbst, denn es war sich selbst entgegengesetzt (s. §. 62.). Der Begriff oder die Subjektivität ist das Eine Wesen, welches allen Objekten inwohnt, darum ist der Gegensatz der Subjektivität und objektiven Welt, wie ihn die äußere Teleologie aufstellt, ein Widerspruch auf beiden Seiten und das Subjekt ist in der Form des partikularen Zweckes seinem Begriffe ebenso unangemessen, als das Objekt dem seinigen in der Bedeutung des blosen Mittels.

Also fallen im Begriff der äußeren Teleologie der subjektive und objektive Selbstzweck aus einander und da der Zweck der Einen Welt nur Einer seyn kann, so ist jene Entzweiung des Weltzwecks in der gewöhnlichen Teleologie ein offenbarer Widerspruch: der äußere Zweck ist der zweckwidrige Zweck, weil er nie zum ersten Mittel und nie zur letzten Erfüllung kommt (s. §. 99. c. β.).

Dieser Widerspruch löst sich, wenn der Zweck das Mittel und damit die Vermittlung oder Realität nicht außer sich, sondern in sich hat, wenn er nicht der äußere, sondern der innere Grund seiner Verwirklichung ist. Der Zweck, welcher sich selbst verwirklicht, ist der Selbstzweck. Dieser produktive Selbstzweck ist nicht die besondere, sondern allgemeine Subjektivität, also nicht der Begriff jenseits der Objekte, sondern der Begriff in den Objekten selbst: das ist der Weltbegriff, welcher nicht mehr beschränkt, sondern absolut ist.

Der absolute Begriff ist die Subjektivität der Objekte oder deren Selbstzweck: das ist die Einheit von Begriff und Realität.

Diese Einheit ist die Idee. Die Idee als die Einheit der Subjektivität und Objektivität ist die Einheit aller Gegensätze, denn da der Begriff die absolute Einheit aller Unterschiede war (s. §. 82.), so gibt es keinen höheren Gegensatz, als den des Begriffs und der Realität. Die Idee als die Einheit aller Gegensätze ist die Vernunft oder die absolute Weltordnung.

Die absolute Weltordnung ist zugleich das Weltproblem und dessen Lösung: sie ist das Weltproblem, denn sie ist der Zweck, der ausgeführt werden soll; sie ist die Lösung des Weltproblems, denn sie ist der immanente Selbstzweck, das ist der Zweck, der sich selbst ausführt und verwirklicht; also ist sie zugleich das ewige Seyn und das ewige Sollen.

Die Idee begreift sich mithin als den Weltproceß, in dem die Objekte ihre Zwecke verwirklichen und ihre immanente Bestimmung erfüllen.

Zusatz 1. Die Idee im Geiste der Dialektik ist nicht ein bestimmter Begriff oder eine empirische (etwa gar chimärische) Vorstellung, sondern die Vernunft selbst oder die absolute Einheit aller Gegensätze (coincidentia oppositorum). Jede Philosophie als das Streben nach Erkenntniß sucht diese Einheit, denn die Erkenntniß als die Einheit des subjektiven und objektiven Begriffs enthält die Lösung der höchsten Gegensätze. Darum bildet die Idee das Problem aller Philosophie und jedes System ist in diesem Sinne Idealismus.

Der wahre Idealismus ist aber nicht der subjektive oder einseitige Idealismus, denn er begreift die Idee als die Weltordnung selbst, welche zugleich ideal und real

ist: sie ist ideal, denn sie soll seyn, also ist sie nicht die greifbare Realität; sie ist real, denn sie verwirklicht sich selbst, also ist sie nicht eine transcendente Idee.

Zusatz 2. Die Idee, welche die Wirklichkeit transcendentirt, ist das Ideal. Die ideale Idee ist entweder das Urbild (Archetypus), dessen Abbilder die wirklichen Objekte sind, oder sie ist das Problem, welches die wirkliche Welt zu lösen sucht, ohne es jemals vollständig zu lösen. In dem einen Fall ist sie die Substanz oder das ewige Seyn, in dem andern die Subjektivität oder das ewige Sollen. Sie ist das urbildliche Weltwesen in der sokratisch-platonischen Philosophie, sie ist das ideale Weltproblem in der kantisch-fichte'schen Philosophie.

Die platonische Idee ist das ewige Urbild; die kantische Idee ist das ewige Problem oder Postulat, welches blos gewollt und praktisch ausgeführt werden kann. Darum entwirft die platonische Philosophie eine ästhetische, dagegen die kantisch-fichte'sche Philosophie eine moralische Weltordnung. Die Synthese beider bildet die solger'sche Ironie; und es begreift sich, wie die ästhetische Auffassung der kantisch-fichte'schen Idee nothwendig eine Rückkehr zum Platonismus und eine Verwandtschaft mit der platonischen Weltanschauung zur Folge haben mußte (die platonisch-fichte'sche Richtung: Schleiermacher, Solger).

Zusatz 3. Die Idee als die begriffsgemäße Einheit des Idealen nnd Realen ist die wohlverstandene Versöhnung der Immanenz und Transcendenz, mit denen man ein begriffloses Wortspiel treibt, wenn man sie als Pointen behandelt und zum Vortheil der einen die andre proscribirt. Die neutrale Vernunft begreift in der immanenten Teleologie die Einheit der Immanenz und Transcendenz: die Idee ist nicht immanent, sie wird immanent;

die Idee ist nicht den Dingen, sondern sich selbst transcendent, weil sie sich erstrebt (Postulat), und sie wird immanent, weil sie sich verwirklicht.

Wie der Dualismus des Endlichen und Unendlichen diese Begriffe verdirbt und in ihre Gegentheile umkehrt (s. §. 35., Zus.), so werden die Begriffe der Transcendenz und Immanenz alogisch, wenn sie ein unversöhnlicher Dualismus einander entfremdet: das blose Jenseits ist die schlechte Transcendenz, wie das ordinäre Diesseits die schlechte Immanenz ist.

§. 102.

Der immanente Weltzweck oder die Welteinheit.

Der Begriff oder die Subjektivität ist die wahre Einheit der Objekte, denn jedes Objekt ist ein daseyendes oder reales Subjekt. Die Objektivität oder die Welt der Objekte konnte die Einheit derselben nur äußerlich darstellen, denn die Objekte sind in ihrem unmittelbaren Daseyn außer einander und daher nur äußerlich auf einander bezogen. Die äußere Einheit der Objekte bestimmte sich in dialektischem Fortgange als mechanische, dynamische, teleologische, und die dogmatische Kosmologie, welche die objektive Welteinheit darstellt, bildet daher den Fortschritt von der mechanisch-dynamischen zur (äußerlich) teleologisch bestimmten Weltanschauung.

Die Subjektivität ist aber nicht blos der Zweck, sondern auch der Grund der Objekte, sie ist zugleich das Weltprinzip und der Weltzweck: der Grund, aus dem Alles folgt, und das Ziel, wohin Alles strebt, also zugleich die immanente und transcendente Welteinheit.

Die Welt, deren Grund und Zweck, deren Prinzip und Consequenz ein und dasselbe Wesen bildet, ist die absolute Welt oder das begriffsgemäße Weltsystem, dessen Anfang und Ende sich in Wahrheit zusammenschließen.

Demnach begreift sich die Welteinheit als die Subjektivität, die sich objektivirt, als die Objektivität, die sich selbst hervorbringt und darin ihr subjektives Wesen offenbart. Also die Idee vollzieht die Welteinheit und erfüllt ihren Begriff, d. i. die Einheit der Subjektivität und Objektivität im Prozeß der Selbstproduktion. Die Idee ist Selbstproduktion. Darin unterscheidet sie sich vom Begriff, denn dieser ist nur die Einheit des Allgemeinen und Besondern oder Subjektivität, aber nicht die Selbstproduktion dieser Einheit. Darin unterscheidet sie sich von der Objektivität, denn diese ist nur die Einheit der Objekte, aber nicht die Selbstproduktion dieser Einheit.

§. 103.

Das Leben.

Das Selbst ist die Gattung im Einzelnen, das einzelne Subjekt ist in seinem objektiven Daseyn das Individuum. Die Selbstproduktion des Individuums ist das Leben. Das Individuum producirt sich selbst, indem es seine Individualität oder sein objektives Daseyn hervorbringt. Die erste Form des Lebensprocesses ist daher:

a) Die Selbstgestaltung oder die Organisation. Das lebendige Subjekt gestaltet sich selbst oder es erzeugt aus sich die spezifische Form seines

objektiven Daseyns. Die Unterschiede, welche das lebendige Daseyn bezeichnen und in eigenthümlicher Weise ausprägen, sind nicht Eigenschaften, denn die Eigenschaften finden sich nur am Dinge, und das Ding ist ein selbstloses Wesen (s. §. 67.); das lebendige Individuum ist kein Ding, darum sind seine Unterschiede keine Eigenschaften. Ebenso wenig sind sie Theile, deren summarische Einheit das Individuum ausmacht, denn die Theile beziehen sich auf ein Ganzes und das Ganze ist eine relative Einheit von Theilen, weil es selbst wieder Theil ist (s. §. 70.).

Aber das Individuum ist die absolute Einheit seiner Unterschiede, denn es bringt dieselben in schöpferischer Selbstthätigkeit aus sich hervor, also sind diese Unterschiede weder Eigenschaften noch Theile, sondern sie sind die Mittel, durch welche — und die Zwecke, in welchen das Individuum sich selbst verwirklicht. Jeder Theil des Individuums ist daher Mittel, denn er dient den übrigen Theilen als seinen Zwecken; jeder Theil des Individuums ist daher Zweck, denn alle übrigen Theile dienen zu seiner Vermittlung.

Also die Theile des lebendigen Individuums dienen sich gegenseitig und bilden daher eine Wechselwirkung oder Gemeinschaft solcher, von denen jedes zugleich Mittel und Zweck der andern ist. Also bilden sie eine zweckmäßige Wechselwirkung oder eine Zweckgemeinschaft, deren unter-

schiedene Theile als Glieder oder Organe, und welche selbst als ein gegliedertes Ganze oder als Organismus begriffen werden muß. Die Selbstgestaltung des Individuums erfüllt sich daher im Organismus oder im Systeme der Glieder (Gliederungsproceß).

Aber das organische Selbst ist durch die Objektivität außer ihm unmittelbar beschränkt. Das (äußerlich) beschränkte Selbst widerspricht sich, und diesen Widerspruch löst der Organismus, indem er seine Schranke aufhebt. Er hebt seine Schranke auf, indem er sich mit der Objektivität identisch setzt, oder indem er diese sich aneignet. Der Lebensproceß ist in der selbstthätigen Aneignung der Objekte:

b) Die Selbsterhaltung oder Assimilation. In der Gestaltung erzeugte sich das Leben als organisches Individuum; in der Assimilation erzeugt sich die wirkliche Einheit der Subjektivität und Objektivität, denn das organische Subjekt assimilirt sich die Stoffe der objektiven Welt, indem es dieselben sich consubstanziell macht. Das Produkt der organischen Assimilation ist eine lebendige Einheit und deßhalb nicht gleichzusetzen dem chemischen Proceß, dessen Produkte nur neutrale Ausgleichungen sind.

Das organische Subjekt hebt vermöge der Assimilation seine Schranke gegen die objektive Welt auf und begreift sich darin als energische Allgemeinheit oder als Gattung.

Die Selbstproduction der Gattung ist:

c) Der Gattungsproceß oder die Generation.

Der Gattungsproceß ist der vollendete Lebensproceß, denn er ist die wirkliche Selbstproduktion des Individuums. Vollendet ist die Selbstproduktion, wenn das Produkt wieder ein Selbst und zwar ein produktives Selbst oder ein lebendiges Individuum ist. Dieses entsteht im Gattungsproceß.

Der Gattungsproceß, indem er das Leben vollendet, beweist sich als die Einheit der Selbstgestaltung und Assimilation. Er ist Selbstgestaltung, weil sein Produkt ein organisches Selbst ist. Er ist Assimilation, weil er in der gegenseitigen Aneignung und Durchdringung der differenten Geschlechter besteht; denn dem Subjekt, welches seiner Gattung gemäß handelt, steht als Objekt nur ein andres Subjekt derselben Gattung gegenüber und die Aufhebung dieser Schranke, nämlich der Geschlechtsdifferenz innerhalb der Gattung selbst, ist der Gattungsproceß.

Die Selbstgestaltung oder Organisation war die Gemeinschaft der Organe. Die Generation ist die Gemeinschaft der Individuen. Die Individuen als differente Subjekte sind getrennte Objekte: also ist ihre Gemeinschaft unmittelbar gegenseitige Aneignung oder Assimilation.

Zusatz 1. Der Lebensproceß ist Selbstproduktion und deßhalb ohne Teleologie nicht zu begreifen. Die Teleologie des Lebens ist immanente Teleologie (Idee), denn das Lebendige producirt sich selbst, also ist es zugleich Grund

und Zweck seiner selbst. Der Begriff der Teleologie macht daher in der Physiologie und Psychologie Epoche, denn er erklärt das Geheimniß des Lebens, welches auf dem Gesichtspunkte der blosen Causalität oder der mechanisch-dynamischen Kosmologie ein Mysterium bildet.

Die immanente Teleologie der Natur und des physischen Lebens wird von Aristoteles entdeckt und die Seele begriffen als die immanente Entelechie oder der einmüthige (inwohnende) Zweck des lebendigen Körpers. Die immanente Teleologie des Lebens wird von Kant kritisch entdeckt in der teleologischen Urtheilskraft, aber sie bleibt problematisch in Bezug auf ihre kategorische Gültigkeit; darum ist die Seele als der subjektive Grund des Lebens ein Ding an sich und die rationale Psychologie deßhalb eine unächte (paralogische) Doctrin.

Zusatz 2. Das Leben ist Idee. Die Idee ist der Proceß des Idealisirens. Idealisiren heißt den Begriff realisiren oder die Realität durch den Begriff bestimmen. Der Begriff ist das Selbst und die Realität ist das objektive Außereinander. Idealisiren heißt daher das objektive Außereinander zur Einheit aufheben und in der Breite des äußeren Daseyns diese Einheit erhalten. Also besteht der Idealismus des Lebens darin, daß sich das Selbst als das allgegenwärtige Centrum des Organismus beweist (Selbstbewegung, Selbstempfindung).

Zusatz 3. Das Leben ist Kategorie und als logischer Begriff nicht mit dem physiologischen zu identificiren.

a) Die ganze Welt ist Organismus, d. h. das System ihrer Erscheinungen ist teleologisch geordnet, jede Erscheinung ist zugleich Mittel und Zweck des Ganzen;

jedes Ding ist ein Organ oder Glied im Zusammenhange der Weltordnung.

b) Die lebendige Weltordnung offenbart sich in der Natur, die in ihren höchsten Produkten das Leben oder den Organismus erreicht; in der sittlichen Menschenwelt, welche sich darstellt in dem organischen Staatswesen und in der religiösen Gemeinde; in den Werken der Kunst, die nach organischer Einheit streben und im System der wissenschaftlichen Begriffe, die sich organisch entwickeln.

c) Alles Leben ist Organisation, Assimilation, Generation, nicht blos das natürliche, auch das geistige und sittliche Leben. Der Geist organisirt seine Vorstellungen im Denken, assimilirt sich fremde Vorstellungen im Lernen und erzeugt allgemeine Begriffe in der Gemeinschaft mit andern Geistern (das Gespräch, der sokratische Dialog).

§. 104.

Die Wahrheit.

Die Idee als die Einheit des Subjektiven und Objektiven war der Proceß der Selbstproduktion. Die Selbstproduktion des Individuums war das Leben und das lebendige Subjekt vollendete seine Selbstproduktion im Gattungsproceß, worin es sich als schöpferisches oder allgemeines Subjekt verwirklichte. Die allgemeine Subjektivität oder die Gattung ist die Wahrheit und Vollendung des einzelnen Subjekts oder Individuums.

Die Gattung als die Wahrheit des Individuums ist zugleich der Grund und der Zweck, zugleich die Negation und

die Idealität desselben: sie negirt das Individuum im Tode, denn das Individuum geht in seiner Gattung zu Grunde. Sie idealisirt das Individuum, denn aus dem Individuum geht die allgemeine Subjektivität hervor und darin erreicht das Individuum seinen immanenten Zweck. Die allgemeine Subjektivität ist der Grund, aus dem Alles folgt, also das einmüthige Weltprincip, aber als Subjekt ist dieses allgemeine Wesen unterschieden von der Objektivität. Dieser Widerspruch löst sich im Processe des Erkennens.

Das Erkennen ist Weltproceß. Die objektive Welt, weil sie in ihrem Grunde allgemeine Subjektivität oder Vernunft ist, muß erkannt werden; die allgemeine Subjektivität, weil sie in ihrem Wesen identisch ist mit der Objektivität, muß diese erkennen. Die erkannte Objektivität ist die Wahrheit. Die Wahrheit ist also die Selbsterkenntniß der Welt, und diese ist in einem Akt zugleich die Offenbarung der Objektivität und die Erfüllung der Subjektivität. Die Wahrheit ist also die Einheit des Subjektiven und Objektiven, d. h. Idee. Diese Einheit ist die offenbare Welt oder die Weltbetrachtung, d. h. theoretische Idee (erkannte Einheit; bewußte Wirklichkeit).

Das Erkennen richtet sich auf den Grund der Objekte oder auf das Wesen der Dinge: also das Wesen der Dinge oder das Weltprincip bildet den Zweck des Erkennens. Das Erkennen folgt aus der Vernunft oder dem allgemeinen Weltprincipe, dem Wesen der Dinge: also bildet dieses den Grund des Erkennens. Mithin bildet ein und

dasselbe Wesen zugleich den Grund und den Zweck, das Subjekt und das Objekt des Erkennens.

a) Das Erkennen folgt seinem Zwecke, indem es von den einzelnen Objekten zum Grunde derselben emporsteigt und aus den Erscheinungen das Wesen der Dinge herausfindet. Das ist das analytische Erkennen, dessen Methode die Induktion, dessen Resultat die Erfahrungswissenschaft, dessen Princip der dogmatische Empirismus ist.

b) Das Erkennen folgt seinem Grunde, indem es vom Wesen der Dinge ausgeht und die Erscheinungen daraus ableitet. Das ist das synthetische Erkennen, dessen Methode die Deduktion, dessen Resultat das metaphysische System, dessen Princip der dogmatische Idealismus ist.

In beiden Fällen bildet das Wesen der Dinge entweder als Zweck oder als Grund die Voraussetzung der Erkenntniß: darum ist in beiden Fällen das Erkennen dogmatisch.

c) Das Wesen der Dinge ist aber nicht blos die Voraussetzung für die Erkenntniß, denn es ist nicht blos objektiv, sondern es begreift das Erkennen selbst in sich, denn es ist die Einheit des Subjektiven und Objektiven.

Das wahrhafte Erkennen ist daher die Selbsterkenntniß der Vernunft, die zugleich Grund und Zweck ihrer selbst, und in demselben Akte analytisch und synthetisch ist. Das ist das spekulative Erkennen, dessen Methode dialektisch, dessen

Resultat die Einheit von Logik und Metaphysik, dessen Princip der transcendentale Standpunkt der Identität ist (s. §. 24. Zus. 1. und 2.).

Zusatz 1. Die Wahrheit ist die Selbsterkenntniß der Weltvernunft; darum ist das Erkennen ein Weltbegriff oder eine Kategorie und als solche nicht zu identificiren mit dem psychologischen Begriff des Erkennens, der in die Sphäre des subjektiven Geistes fällt. Das Erkennen ist Weltbegriff, weil es Weltproceß ist, und es ist Weltproceß, weil die Welt nothwendig erkannt werden muß.

Zusatz 2. Aus diesem Begriff des Erkennens folgen die Standpunkte, welche in der Lösung des Erkenntnißproblems das menschliche Bewußtseyn einnimmt. Da Subjekt und Objekt des Erkennens ein und dasselbe Wesen sind, so ist Welterkenntniß und Selbsterkenntniß im Grunde ein und derselbe Akt. Wenn nun die Momente dieses Aktes getrennt und einander entgegengesetzt werden, so wird die Erkenntniß nicht begriffen und das Problem der Erkenntniß nicht wahrhaft gelöst: das Erkennen ist dann entweder blos Welterkenntniß oder blos Selbsterkenntniß, aber nicht Beides in Einem.

a) Die blose Welterkenntniß ist der Dogmatismus: das Wesen der Dinge wird erkannt. Die Erkenntniß selbst ist ein Produkt, welches folgt aus dem Wesen der Dinge, mithin keine freie, subjektive Produktion, sondern objektives Empfängniß, eine passive Theorie, deren Methode entweder analytisch oder synthetisch ist.

b) Die blose Selbsterkenntniß ist der Kriticismus: das Wesen der Dinge wird nicht erkannt, sondern blos

das Wesen des Subjekts. Die Erkenntniß selbst ist ein Produkt, welches folgt aus dem Wesen des Subjekts, also ein subjektiver Akt, der in den Grund der Objekte selbst nicht eindringt.

c) Die wahre Erkenntniß ist zugleich Selbst- und Welt-Erkenntniß. Sie ist Produkt, welches nothwendig folgt aus dem Wesen der Dinge, d. h. Offenbarung, und Produkt, welches nothwendig folgt aus dem Wesen des Subjekts, d. h. freie Produktion. Die Selbstoffenbarung der Welt ist die Selbsterkenntniß des Menschen: das ist die Einheit von Dogmatismus und Kriticismus, d. h. die kritische Identitätsphilosophie oder die spekulative Logik.

§. 105.

Das Gute.

Die vollendete Erkenntniß ist die bewußte Einheit von Subjekt und Objekt. Aber diese Einheit ist in dem Erkennen nur subjektiv oder blos theoretisch. Darin liegt ein Widerspruch, denn die Idee ist der Proceß, in dem sich die Subjektivität realisirt und die theoretische Idee bewegt sich nur im Elemente der Subjektivität.

Dieser Widerspruch löst sich, indem die Wahrheit oder die Erkenntniß objektiv gesetzt oder realisirt wird. Das Realisiren der Wahrheit ist das Gute, und die Idee in ihrer objektiven Selbstproduktion ist die praktische Idee oder das Wollen. Das Gute setzt die Wahrheit, das Erkennen setzt das Wollen voraus, denn das Gute ist das Wollen des Wahren, d. h. das wahre oder vernünftige Wollen. Darum ist das Gute identisch mit dem

Wahren. Der Begriff des Guten geht parallel dem Begriffe des Wahren, und weil sich der letztere mit der Lösung des Erkenntnißproblems entwickelt (s. vor. §. Zus. a.), so entscheidet sich nach denselben Kriterien der Begriff des Guten.

a) Der dogmatische Begriff des Guten. Der Dogmatismus war die blose Welterkenntniß, welche die Wahrheit voraussetzt als das absolute Wesen der Dinge. Ist die Welt an und für sich wahr, so ist sie auch an und für sich gut und das Wollen ist auf diesem Standpunkte keine Produktion, sondern eine Annahme. Das Wahre kann nicht anders gewollt werden, als indem es erkannt wird, darum fällt hier das Wollen mit dem Erkennen zusammen. **Intellectus atque voluntas unum idemque sunt.** Daher der theoretische Charakter, welchen die Ethik bei Plato, Aristoteles und Spinoza hat; der höchste objektive Zweck ist bei Plato das ἀγαθόν, bei Aristoteles das göttliche Denken, der letzte objektive Grund ist bei Spinoza die Substanz. Darum ist in dem Begriffe dieser Philosophen das höchste Gut die Erkenntniß.

b) Der kritische Begriff des Guten. Der Kriticismus ist die blose Selbsterkenntniß, welche die objektive Erkenntniß beschränkt und das Wesen der Dinge von sich ausschließt. Die Erkenntniß der Schranke ist das Postulat, sie zu überwinden oder das Subjekt davon zu befreien. Die Selbstbefreiung ist der Wille; die Autonomie des Willens als das

Gesetz, wonach gehandelt werden soll, ist die Pflicht, und das Wollen der Pflicht ist das Gute.

Daher das Primat der praktischen Vernunft bei Kant und Fichte und der praktische Charakter der fichteschen Wissenschaftslehre gegenüber dem theoretischen Charakter der spinozistischen Ethik. Das Gute ist nicht, es soll seyn, und mit dem Sollen wird das Wollen entbunden.

c) Der dialektische Begriff des Guten. Die Welterkenntniß ist zugleich Selbsterkenntniß und in demselben Akte objektive Offenbarung und subjektive Produktion. Die Wahrheit ist weder blos objektiv (dogmatisch), noch blos subjektiv (kritisch), sondern Beides in Einem: sie ist das Wesen der Dinge oder die Vernunft in ihrer Selbsterkenntniß. Darum ist das wahrhaft Gute nicht das vollendete Objekt, auch nicht allein das strebende Subjekt, es ist weder das fertige Seyn, noch das immerwährende Sollen, sondern die sich selbst erkennende und wollende Vernunft. Das Gute ist die Weltentwickelung, worin der immanente Weltzweck zugleich ewig erfüllt und ewig erstrebt wird. Das ist keine Antinomie, sobald man sich klar macht, daß der Weltzweck oder die Vernunft nicht das Ende einer Reise, nicht der letzte Punkt der Entwickelung, sondern die Entwickelung selbst ist.

Zusatz. Das Gute oder das Wollen ist die Selbstbestimmung der Weltvernunft, darum ist das Wollen eine Kategorie oder ein Princip und als solches nicht zu

identificiren mit dem s. g. Begehrungsvermögen der Psychologie oder mit den speciellen Rechtsbegriffen der Ethik. Das Wollen ist Weltbegriff, weil es Weltproceß ist, und es ist Weltproceß, weil die Vernunft nothwendig gewollt werden muß, denn sie ist nicht blos die Weltsubstanz, sondern auch das Weltproblem. Erst im Proceß des Erkennens und Wollens vollendet sich die Weltordnung.

§. 106.

Die absolute Idee oder die Dialektik.

Die Idee ist die Einheit des Erkennens und Wollens. Sie ist die sich selbst erkennende und wollende Weltvernunft. So vollendet sich das System der Weltordnung, denn Princip und Consequenz schließen sich hier vollkommen zusammen.

a) Die Vernunft ist das Princip, dessen absolute Consequenz die erkannte Vernunft oder die Wahrheit, die gewollte Vernunft oder das Gute ist. Im Wahren und Guten erreicht also die Vernunft ihren Begriff und vollendet ihre nothwendige Entwickelung. Weil die Vernunft in ihrem Princip der Begriff oder die Subjektivität ist, darum muß sie in ihrer letzten Consequenz die begriffene Vernunft oder die Idee seyn.

b) Die begriffene Vernunft ist der Logos. Die Vernunft ist aber nur begriffen, indem sie sich begreift. Die sich selbst begreifende Vernunft ist die Produktion der Begriffe oder die Logik, darum ist der Logos die Logik selbst und die absolute Idee

begreift sich als die Logik oder als die Entwickelung der Kategorien. Mit diesem Begriff ist das System der Logik vollendet.

α) Sie ist die Wissenschaft der Vernunft oder des Wesens der Dinge, also die Vollendung des Dogmatismus und der Metaphysik.

β) Sie ist die Wissenschaft der denkenden Vernunft oder der Kategorien, also ist sie die Vollendung des Kriticismus und der Wissenschaftslehre.

γ) Sie ist die Wissenschaft der Idee oder der sich selbst erkennenden Vernunft, welche die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven ist. So bildet sie die Vollendung der Identitätsphilosophie auf transcendentalem Standpunkt.

c) Die Logik als absolute Kategorie ist die Einheit aller Kategorien, nicht Eine neben Andern, sondern die Eine in Allen, der Eine Begriff in allen Begriffen; das ist die Selbstentwickelung des Begriffs oder die dialektische Methode.

Die Logik als Kategorie ist daher der Begriff der dialektischen Methode, welche die Seele aller Begriffe und aller Entwickelung ist.

Druckfehler.

S. 111 Zeile 3 statt der Satz des Grundes lies den Satz ꝛc.

Fischer, Kuno,

Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre Lehrbuch für akademische Vorlesungen

Stuttgart 1852